Maury Abraham Márquez G.



Agroculturalidad Biopatrimonio y Semillas en Los Andes Venezolanos

Etnografía del Patrimonio Biocultural de la Cordillera de Mérida

Universidad de Los Andes
Museo Arqueológico Gonzalo Rincón Gutiérrez
Ediciones Dabánatà

Agroculturalidad, Biopatrimonio y Semillas en Los Andes Venezolanos

Etnografía del Patrimonio Biocultural de la Cordillera de Mérida

Maury Abraham Márquez G.

Agroculturalidad, Biopatrimonio y Semillas en Los Andes Venezolanos

Etnografía del Patrimonio Biocultural de la Cordillera de Mérida







Agroculturalidad, Biopatrimonio y Semillas en Los Andes Venezolanos: Etnografía del Patrimonio Biocultural de la Cordillera de Mérida

Primera edición, 2023
Museo Arqueológico "Gonzalo Rincón Gutiérrez"/ ULA
Ediciones Dabánatà

Portada:
Cosechando papas, San José de Acequias, municipio Campo Elías, Mérida. Fotografía: Gladys Gordones Rojas.

Contraportada:
Agrocultores de la Cordillera de Mérida. Fotografía: José Medina

Diagramación y cuidado de la edición: Ediciones Dabánatà



Mérida, Venezuela, 2023

HECHO EL DEPÓSITO DE LEY
Depósito Legal: ME2023000088
ISBN: 978-980-18-3405-2
DOI: 10.53766/BA/ABSLA.2023

Dedicatoria

A los espíritus tutelares de las montañas y páramos andinos, a los guardianes de las semillas y las sabidurías de los Momoyes, a los Zuhé, Chía, Cua o Cuat, la dueña de las aguas, Arco y Arca, a Icaque por tanta fecundidad.

A las nuevas generaciones que retoñan y germinan en las sabidurías de la Madre Tierra.

A las memorias de Saturnina, Crispín y Mirta, mis seres primordiales pues en ellos se alentó en abundancia el amor.

A mis hijos y sobrinos, mis paladines y continuadores.

A mis hermanas y hermanos.

A ti, en el lugar de la distancia donde te encuentres

Agradecimientos

A los pobladores originarios de Los Páramos Andinos, con especial deferencia a las Comunidades de Gavidia, La Mixteque y Piñango, a sus hijos, abuelos, hombres y mujeres que en su tejer encorvados caminos por la montaña, son los maravillosos custodios que resguardan los conocimientos ancestrales de los secretos de la Madre Tierra.

Mi entrañable reconocimiento al Colega, hermano y amigo, Dr. Ronny Velásquez, por su constancia en este horizonte en las búsquedas de explicaciones sobre los saberes y complejidades que se esconden en nuestro Patrimonio Cultural. Antropólogo que con su contagio, energía y sugerencias han sido oxígeno para el entusiasmo hacia las reflexiones de las complejidades que esconden las cosas sencillas. Compartir experiencias y recuerdos en viejos andares al calor de la lucha de hoy, junto a los pueblos indígenas, afrodescendientes y campesinos, es un privilegio.

Nuestro agradecimiento al Colega Dr. Lino Meneses, Director del Museo Arqueológico "Gonzalo Rincón Gutiérrez" por auspiciar esta publicación en Ediciones Dabánatà del Museo Arqueológico de la Universidad de los Andes, ULA- Mérida.

A Wuamudana, el Maestro Antropólogo, Dr. Omar González Ñáñez en su vuelo al Ombligo del Mundo Numinoso. Sabio alfarero del Mundo del Abya-yala a su memoria. En su perseverancia y desprendimiento se forjó ese pretexto permanente para el encuentro, en el que la voz entramaba abundancias nutriendo las búsquedas iniciáticas e inacabadas; Wuamudana verbo de los seres primordiales.

A la Dra. Jenny González, tejedora de ríos e imaginarios.

A la Dra. María Elvira Caraballo en esa apuesta siempre por la vida y los sueños.

A la Dra. Jacqueline Clarac, la inspiradora de estos andares.

A la Dra. Maximina Monasterios en su vuelo a las nieves perpetúas.

Al Dr. Roberto Lizarralde, maravilloso Etnógrafo de estas tierras y pueblos, al Maestro, allá en su morada del Arcoíris de los orígenes.

Al Instituto de Patrimonio Cultural –IPC de Venezuela, en la persona del colega Omar Vielma, por su apoyo incondicional al proporcionarme los expedientes de su fondo documental y el archivo etnográfico de la institución, muchos aspectos que revelaremos en esta investigación son de ese invaluable acervo documental.

A todos los cómplices y coparticipes de esta entrañable experiencia, quienes enriquecen cada episodio y acontecimiento de este libro con sus voces, miradas y testimonios de la memoria, sustratos de sabidurías de los conocimientos y los arraigos, sin ellos estas etnografías serían frágiles, ellas y ellos son los coautores de estos pasajes y narrativas.

A mi entrañable hermano el antropólogo José Medina Bastidas por sus comentarios al contenido y material documental que se incorporan en esta publicación.

Al Profesor e ilustrador Jorge Taham por sus aportes en revisar el diseño y estructura del manuscrito.

A mis chamas y mis chamos, melao de mis huesos y caldo de mi sangre, por la superlativa paciencia que me tienen, por andar en estos avatares de la vida, cuya única excusa ha sido soñar y ayudar a imaginar un cosmos mejor para que ellos, los niños del Mundo, puedan soñar existiendo en la plenitud.

LAS SEMILLAS EN LA AGROCULTURALIDAD DE LOS ANDES VENEZOLANOS (ETNOGRAFIA DEL PATRIMONIO BIOCULTURAL)

Este extraordinario libro que presentamos ha sido el resultado de una larga investigación del antropólogo Maury Abraham Márquez y se halla entre los trabajos antropológicos recientes que destacan por sus aportes novedosos desde los planteos teóricos-metodológicos asumidos en la investigación y sus resultados, los cuales fueron cumplidos hasta la comprensión total de la *"Agroculturalidad andino-merideña o paramera"*.

El tema lo abordó con aciertos, desde los antecedentes más antiguos tomando en consideración las contribuciones de destacados investigadores, teóricos y académicos que han emprendido temáticas similares, ya sea, en la misma área o en otras regiones de Venezuela o de diversas partes del mundo.

En su cuidadoso trabajo de indagación antropológica, muy bien documentado, hace propuestas de estas perspectivas hacia futuras generaciones que son tan necesarias para brindar frutos a las exigencias de la alimentación del país, como de otras regiones del globo terráqueo, ya que, el hambre en el mundo es un fenómeno de gran preocupación para algunos lugares que no poseen hoy, las condiciones climáticas.

Asimismo, en la actualidad, se ha producido sobre las tierras que eran cultivables, una terrible degradación por situaciones de guerras inútiles por razones políticas impuestas por las potencias extranjeras, -es el caso de las políticas sin sentido aplicadas por los diversos gobiernos injerencistas, como es el caso de las sucesivas administraciones de los Estados Unidos; o por genocidios y agresiones a los pueblos originarios o a quienes aún viven en selvas-. También por desertización debido a grandes sembradíos de plantas que absorben toda el agua y absolutamente todos los nutrientes de la tierra, y a su vez, por acaparamientos de grandes empresas o de latifundistas, que no manifiestan ningún valor por el bien común ni de sus propuestas que sólo buscan el lucro personal por temporadas en algún lugar del mundo, sin importarles las consecuencias de los países o regiones que invaden para tales efectos y lo que dejan es un

ambiente de muerte y desolación.

El autor plantea diversos aportes que brindan alcances en el sentido de que sean interpretados como un conjunto de orientaciones sobre técnicas que permitan lograr los objetivos de la soberanía alimentaria. Como todos los venezolanos sabemos, para el caso Venezuela, nos hemos preocupado más por el petróleo, o por los minerales del subsuelo que por las actividades agrícolas que son bases fundamentales para la vida. Eso lo sabe bien Maury Abraham y lo ha asimilado profundamente, porque ambos hemos sido compañeros de investigaciones, tanto en el Orinoco, el Amazonas y en el Esequibo. Y aquí, en este Territorio en Reclamación, en una entrevista que realizamos a aquel ilustre amigo de la nación **akawaio**, nos dio una gran lección cuando nos dijo a ambos, *"el Esequibo está olvidado y destruido por la minería ilegal, pero yo pienso que eso se convertirá en una gran maldición, porque el oro y el diamante, son riquezas malditas"*. Alan Jacob, informante nuestro citado ya en, Los Akawaio…2010, pp. 299-300 y 396).[1]

Para el colega Márquez, era necesario valerse de diversos aspectos Tecno-Económicos y Ecológicos de la Agrocultura, conociéndolos de primera mano y de acuerdo con su trabajo de campo en las Comunidades del Páramo de Mérida, o de la Cordillera Andina venezolana. Su centro de atención fue muy especialmente, el área geográfica del espacio comprendido por las comunidades de **Gavidia**, **La Mixteque** y **Piñango**, localidades de campesinos y agricultores, habitantes que viven en paz y armonía con su medio ambiente arraigado en sí mismos, con esas maneras del trabajo de campo que les permite establecer vínculos entre ellos y en su sociedad, como buenos andinos, responder de manera muy similar a los principios antiguos de las fórmulas, **Sumak Kawsay**, de los ancestros Quechua y Aymara. Y esta aseveración no está pretendiendo estirar sin su sentido simbólico el concepto desde Bolivia o Ecuador, pero no podemos obviar que esta sabiduría pertenece y está arraigada en sus ancestros a través de una conciencia antigua y subyacente en esa memoria colectiva del Buen Vivir Andino, cuya manera de ser

1 Ronny, Velásquez. (2010). Los Akawaio, Indígenas del Esequibo Territorio en Reclamación. Ediciones del Consejo Nacional de Universidades la OPSU. Caracas

y de actuar no fue comprendida por esa mirada eurocéntrica que se extendió por toda **Abya Yala** ante el nacimiento tardío de los nuevos estados nacionales, que surgen 300 años más tarde, cuando Francisco de Miranda y Simón Bolívar, exclusivamente dijeron, Ya Basta¡¡¡.

Sin embargo, el mal estaba hecho y a la vez, más temprano que tarde se va imponiendo el dominio del modelo occidental que no cesó con la independencia, y antes bien, se profundizó. Así, con el propósito de consolidar una nación para el beneficio de la oligarquía criolla, se llegaron a intervenir de manera violenta los territorios de la venezolanidad, a manera de subordinarlos bajo una nueva dirección neocolonial. Igualmente se acogió la concepción de un Estado fuerte y aparentemente homogéneo, el cual era necesario robustecer, pero, para sus propios intereses, imponiendo una relación subordinada de clases sociales.

Para algunos analistas, globalización y avance del modelo capitalista actual, sigue siendo la continuación de esa visión europea impuesta sobre los pueblos normalmente campesinos e indígenas, sin embargo, quizás de manera tardía, pero significativos, empiezan a desenvolverse los criterios antropológicos desde la **Primera y la Segunda Reunión de Barbados**, 1971 y 1972, y que uno de los grandes y destacados Maestros de la Antropología fue el antropólogo y lingüista, Esteban Emilio Mosonyi, precisamente, uno de los jurados que evaluó este trabajo de investigación del colega Maury Abraham Márquez en su proceso doctoral, y es a partir de entonces que se han develado una serie de trabajos sobre la descolonización del saber, la descolonización del ser, y del conocimiento que exigen una visión más analítica y crítica sobre la formas sociales y humanas fuertemente marcadas por esas visiones eurocéntricas, con una parcialización del modelo individualista y con el planteamiento de relacionar y poner en el exilio ese concepto de superioridad del ser humano sobre la naturaleza y sobre los otros entes vivientes, que se habían convertido a los largo del tiempo en visiones racistas y excluyentes.

Este libro, nos acerca a estas realidades, pues nos describe que, aunque mucho hemos avanzado los seres humanos, sin embargo y muy lamentablemente, en líneas generales, nos hemos

alejado de nuestro pasado que sólo vive en las mentalidades de nuestros pueblos originarios, a quienes, la cultura dominante pone en el exilio, los ignora o considera que todos los demás, somos de origen occidental. De esta manera, nuestra identidad aparente, no se identifica con ese tiempo retrospectivo de manera consciente, pero, con su trabajo de investigación de campo, ahora estamos seguros que ese pasado y esa etnohistoria, es presente en el inconsciente personal y colectivo de los pueblos andinos.

Y eso es lo que hacemos los investigadores que trabajamos en pueblos indígenas y campesinos, porque en nuestro quehacer diario debemos analizar sus universos simbólicos, musicales, literarios y de esta manera llegamos a entender que existe una especie de molécula germinal que ha estado presente en todas las mentalidades de los pueblos originarios del mundo y que se ha retransmitido por miles de años entre diversos continentes. A la vez, los campesinos de hoy son los depositarios de esos saberes ancestrales. Sin embargo, y en líneas generales, el problema es que, se ha impuesto esa manera de pensar que sólo responde a los cánones que hoy llamamos, molde colonial europeo, pero a la vez, hay campesinos e indígenas que no pueden vaciarse totalmente de su contenido espiritual y cosmogónico. Ellos no están vacíos.

Estos pueblos vienen a recalcarnos la importancia de vivir en armonía con la naturaleza y el entorno, visión que después de 530 años de supervivencia, aún se conserva en los pueblos andinos de Venezuela y Maury Abraham lo ha demostrado.

El proceso de cambio que ha emergido en los Andes venezolanos y que Maury describe, demuestra en la región andina, las diversas contradicciones que tiene el modelo occidental, y surge así, la destacada trascendencia de los diversos sistemas culturales de pueblos que antes fueron indígenas y ahora campesinos y de esta manera se establecen modelos de vida, que incluyen, cosmovisión, relatos y tradiciones que se convierten en paradigmas de pensamiento afirmativo y eficaces que Maury Abraham destaca como otras formas de vida que podrán generalizarse y ser utilizados en la actualidad para la resolución de problemáticas que hasta el día de hoy no han sido resueltas y sobre todo, en estas épocas de Pandemia,

que padecemos ya proyectada por un año más. Sin embargo, para afrontarlas pudiésemos recurrir a concepciones teóricas y prácticas de los pueblos andinos.

Al respecto, este es el sentido que tienen dos conceptos de significativo origen indígena andino, que son: **Sumak kawsay** y **Sumak Qamaña**, que representan el **Buen vivir**, como visión amplia y en proceso de cambio.

Los pueblos andinos de Bolivia y Ecuador, colocaron en sus agendas sociales, de salud y de vida, sus inquietudes y fueron plasmadas en sus constituciones. De esta manera, en los Andes, el concepto **Sumak kawsay**, de origen Quechua, y **Sumak Qamaña,** del idioma Aymara, representa el **Buen vivir** de la Cosmovisión Andina, que es una alternativa al modelo de Desarrollo propuesto por occidente, ya que somete a crítica y expone a juicios severos, esos modos de producción proporcionados por Occidente y se manifiestan así, nuevos epistemes de conocimiento en las diversas formas de entender el mundo en que vivimos.

En el Estado Plurinacional de Bolivia y en Ecuador, se tomaron en serio estas propuestas del **Buen Vivir**, que han sido ahora teorizados por diversos profesiones y académicos, y se discuten en universidades y de esta manera, han llegado a los Programas del Estado. El conocido sociólogo, Aníbal Quijano, por ejemplo, consideró que era una alternativa para la Descolonialidad del Poder, y del Saber y que son puntos de vista necesarios para el encuentro definitivo de esa búsqueda de alternativas que son viables para la coexistencia del ser humano y a la vez, para salvar la vida del planeta.

Como Maury Abraham lo puede demostrar, en sus interpretaciones del campesino andino de Venezuela, este concepto del **Buen Vivir** propone nuevas y más acordes relaciones con el entorno, resignificar con cargas de sentido, desde una perspectiva decolonial, horizontal con todos los entes vivientes de su medio ecológico, que incluye, seres humanos, animales terrestres, aves, insectos y es además, un espacio donde no existe una visión de competitividad, sino de convivencia y complementariedad. Aspectos que también han sido tratados por destacados investigadores de la Antropología, como el brasileño Viveiros de Castro, en sus

Metafísicas Caníbales,[2] quien desarrolla ampliamente la teoría del **perspectivismo**, y rechaza por imposible una metafísica objetiva. Sostiene que no hay evaluaciones objetivas que trasciendan las formaciones culturales o las designaciones subjetivas, y pone por ejemplo, las relaciones armónicas o no, entre los seres indígenas de las selvas y los animales en analogía con sus usos chamánicos.

Por lo tanto no hay hechos objetivos, y no puede haber conocimiento total de una acción cultural en sí misma, pero sí, hay un sinnúmero de simbolizaciones. Las mismas que son valoradas y comprendidas dentro del concepto que destaca Maury Abraham, cuando se refiere al término de "*Glocalización*", (contrario a Globalización), y, aunque fue desarrollado por los ideólogos japoneses al principio con la finalidad de aplicarlo en desarrollos estratégicos, posteriormente se ha asumido como una categoría de análisis territorial, sociológica y política. Y al respecto, Maury Abraham destaca que el reconocido investigador, Arturo Escobar, hace referencia a una corriente contrapuesta a la mirada homogeneizante, pero con la aplicación de una hegemonía lapidaria post-capitalista y netamente globalizante, que para Escobar es un paradigma de la re-localización, la cual, según este investigador, como es bien conocido ya, es el fundamento de muchas propuestas campesinas y étnico-territoriales sobre la alimentación y las economías regionales.

Asimismo, Philippe Descola, por su parte, con su obra, **Más allá de la naturaleza y de la cultura**[3] nos ofrece un panorama tan amplio de las extraordinarias relaciones estrechas entre la infinita naturaleza y el ser humano en general, y sin embargo, muchísimo de estos mismos seres humanos ejecutan acciones e insistentes afanes de destrucción, sin medir las consecuencias ni darse cuenta que a la vez, sería la destrucción misma del ser viviente que existe sobre la propia tierra que todos habitamos.

Pero hay algo muy importante, y es que este continente, todavía es el continente de la esperanza para la vida, ya que aún

2 Eduardo Viveiros de Castro (2010). Metafísicas caníbales: Líneas de antropología postestructural. Katz Editores. Buenos Aires-Madrid.

3 Philippe, Descola. (2012). Más allá de la naturaleza y la cultura. Buenos Aires. Amorrortu

no ha sido destruido totalmente, y que, como dijo Foucault, en sus **Palabras y las Cosas,** aún es posible pensar de nuevo. Y eso es lo que está haciendo Maury Abraham, sacudiéndonos la mente para que podamos pensar de nuevo y de manera eficaz.

Así es nuestro **Abya Yala**. Y, otro mentor de Maury Abraham es, por supuesto, alguien a quien no podemos dejar de mencionar, es el Gran Maestro **Lévi-Strauss**, quien muy temprano se da cuenta del valor de los mitos y de los cantos chamánicos, y en tal sentido, en todas sus obras pone en evidencia, estudia y descubre la Eficacia Simbólica de cada pueblo. Esta visión es necesaria en todo proceso cosmogónico, y es este el caso, el de los campesinos de los Andes, entre los cuales, explican que cada ser viviente de su medio ecológico, aporta cada uno desde su perspectiva y potencialidad todo lo que simboliza una gran interrelación de todos los seres vivientes y de todos los elementos que intervienen, sobre la Madre Tierra: los ríos, las montañas, los árboles, el ser humano, animales y todos los entes, incluyendo a los seres espirituales. Donde se afirma a la vez, que, en conjunto, se genera la coexistencia, la convivencia y la vida armónica necesaria para existir.

En una gran parte de la investigación de Maury Abraham se destacan esos entes de la naturaleza y del espíritu que son los guardianes del medio ambiente, que vivieron allí antes de la "conquista" y que han persistido y sobrevivido a la colonización. Y estos hechos que Maury Abraham relata y que los ha vivido de manera directa y que también los ha sentido, como investigador cualitativo que él es.

Estas mismas narraciones están respaldadas por investigadores destacados que él cita con bastante frecuencia con todo respeto y admiración. Entre ellos, en este prólogo sólo queremos destacar algunos de los relatos de uso más frecuente hasta el día de hoy en varias otras regiones de **Abya Yala**.

Él destaca por ejemplo, que el **Mohán** es un comunicador del mundo de los vivos con el dios **Ches** y de todas las escalas de deidades y seres cósmicos de las montañas, las aguas, la tierra, los cielos y las profundidades del inframundo, es decir, habitantes de arriba-abajo- del naciente del poniente- de las constelaciones, del sol y la luna y sus diversas representaciones simbólicas, tangibles e intangibles.

Además, es normal, que datos etnohistóricos extraídos del abundante material arqueológico que se encuentra en el subsuelo, evidencien a las culturas arqueológicas del pasado y que sean explicadas hoy, como pertenecientes a sus antepasados, aquellos que hacían rituales a sus Dioses de la naturaleza y que, si ahora ya no se hacen, esos mismos espíritus y Dioses del pasado les impongan enfermedades diversas para que los tomen en cuenta en sus formas cosmogónicas de comunicación con ellos, que, para su interpretación, son sus antiguos Sabios y Maestros de un pasado remoto, pero que se hacen presentes en situaciones de crisis: tormentas, inundaciones, vendavales, deslizamientos de tierra, muerte de animales, desvío de ríos, malas cosechas, enfermedades y fallecimientos de niños, y en una gran pléyade de interpretaciones, se hacen presentes los rituales o las celebraciones pertenecientes al catolicismo popular, pero conteniendo rasgos indígenas que aparentemente han desaparecido con el avance de la agricultura tecnificada y de la ganadería extensiva. Sin embargo, no es así en la realidad. Maury Abraham, citando a varios autores, antiguos y modernos, lo demuestra, entre ellos a **Fray Pedro de Aguado, Fray Pedro Simón**, la maestra **Jacqueline Clarac de Briceño**, y el geo-historiador **Pedro Cunill Grau**, destaca de ellos que, existen abundantes datos históricos y exuberante material arqueológico que ha sido excavado y localizado en diversos parajes de estas regiones consistentes en vasijas, imágenes de ídolos, collares, abalorios, y adornos del cuerpo humano, presumiblemente usados por aquellos antiguos sabios en sus rituales necesarios para la comunicación con dioses y espíritus, en sus rituales en honor a la agricultura y al agua.

Es decir que destaca, los Sistemas de Vida Mundo y los saberes relacionados con la Agroculturalidad como epicentro de los espirales de la sabiduría y la cosmovisión de los Agrocultores antiguos y sus descendientes, que en este caso, son, los campesinos de los Andes de Venezuela.

Respecto a estos ejemplos ilustrativos que Maury Abraham enuncia, me atrevo a dar algunas explicaciones que brindan pueblos actuales con los que ahora estoy trabajando en América Central y específicamente en Honduras, respecto al rompimiento de la armonía con la naturaleza:

La cultura mískita ha respetado siempre al **Unta-Dukia**.

Guardián de bosques y montañas. También a la **LiwaMayrin**, Sra. Dueña, o guardiana de los ríos, de lagunas, y pozas de agua. Muchos otros personajes espirituales cumplían a la vez, funciones **ecológicas** en la sociedad mískita. En este sentido, ellos poseen, personajes, entes o espíritus poderosos que resguardan la vida de sus pueblos mientras se hacen los rituales. Si no se hacen, devienen los problemas.

Los mískitos declaran, que las enfermedades surgen debido al maltrato a la naturaleza y por el olvido de los rituales a los espíritus que controlan su vida armónica en ese gran equilibro de la vida. Una de las dolencias más comunes es la enfermedad del **Iumu**. El Iumu, lo producen los animales que comen, cazan y pescan, pero también, los animales de selvas y montañas que matan cazadores furtivos e ignorantes que no respetan los espacios indígenas. Así, hay un principio ético que es igual a lo que sucede con el pueblo Piaroa de Venezuela, cuando se hace el ritual del **Warime**. Si se van a cazar para comer, hay que pedirles permiso, y no deben ser maltratados en el momento del sacrificio. No se deben dejar heridos en la selva. Esta visión corresponde a concepciones complejas: Entes invisibles de la naturaleza que son responsables de la especie que representan y poseen el Don de pertenecer a una familia extensa de "dueños", y como tal, dirigen a los seres de su linaje. Si hay maltratos de parte de los humanos, sean indígenas, criollos o invasores, se manifiestan los espíritus con todas sus fuerzas y producen las enfermedades de los seres que viven allí.

Ocurre lo mismo con las plantas, árboles, peces y algunos insectos, para ellos se hacen rituales chamánicos. De esta manera, si vivimos en un gran equilibrio natural, entre plantas, animales, árboles, peces, insectos, piedras, agua, lluvia, rocío, serpientes, ranas, sapos, todos estos elementos en conjunto, van a producir –si es necesario- las enfermedades de los seres humanos por su comportamiento inadecuado y esta ética se sigue aplicando.

Sin embargo, los espíritus son benévolos y si se les hacen los rituales, pueden suministrar el remedio eficaz, pero sólo a través del chamán, quien, con sabiduría maneja esos poderes adversos. Ejecuta cantos especiales para conversar con estos espíritus. Emite soplos, a veces ejecuta instrumentos musicales como flautas de carrizo, arco musical y usa plantas de la naturaleza, semillas y aguas preparadas

que se aplican a través de los rituales necesarios. Para su concepción, varios animales, son los que producen las enfermedades, la serpiente

entrevistas, conversaciones y convivencia, relatándole formas de vida familiar, unida al medio ecológico en el cual han vivido siempre sus ascendientes, no sólo físicos sino también, entes espirituales, como es normal en estas regiones de los Páramos andinos, dónde **Arco** y **Arca** se hacen presentes a los agricultores, lo mismo que los pequeños duendes, cuidadores de bosques, montañas y estepas nevadas. Estos relatos se los contaron alrededor del fogón encendido antes del anochecer, mientras sentían el crepitar de un leño encendido, como anunciando buenas cosechas.

Los conocimientos y avances profesionales que Maury Abraham demuestra en su trabajo, los adquiere porque además, hace una retrospectiva de las formas tradicionales de cultivo, tomando en consideración un tratamiento conveniente de los campesinos en su adecuada relación con el hábitat en que viven y de su relación armónica con su medio ambiente. Así, toma en cuenta las valoraciones psicológicas y físicas de sus espacios reales, entre ellos, lluvia, luna, vientos y demás orientaciones astronómicas que por tradición emplean los campesinos de esas regiones frías y a veces nevadas, pero muy cálidas desde el punto de vista humano. Bajo estas apreciaciones, destaca el buen uso de la tierra que puede servir a otros campesinos del país, en caso de replicar estos modelos.

El trabajo que los antropólogos han hecho con campesinos debe destacarse, pues, con sus observaciones etnológicas no dejan resquicios en sus análisis, pues cada pequeña reflexión puede conformar un mundo complejo de significados, los cuales sólo pueden ser percibidos por ellos que están preparados académica y teóricamente para realizar profundas observaciones en sus trabajos de campo con pueblos indígenas, cuya visión está muy ligada a su cosmovisión, y son ellos los que entienden de esos universos simbólicos pletóricos de significación relacionados con la Madre Naturaleza. Eso nos enseñaron grandes Maestros del campo de la Antropología como Bronislaw Malinowski, y sus trabajos de campo en Melanesia; también, nuestro Maestro Claude Lévi-Strauss, con sus profundos trabajos de campo en Brasil entre indígenas amazónicos.

Sin embargo, para los ciudadanos comunes, y a veces vacíos de contenido, lamentablemente, estas perspectivas tan necesarias

para la vida de la producción agrícola de los campesinos, les parecen tan comunes y habituales que no les dan el sentido que tanto la agricultura como el campesino se merecen y en este caso, comúnmente, estos universos y acciones que nos dan la vida a través de sus alimentos, las pasamos desapercibidas, y penosamente, hay circunstancias relacionadas con la agricultura, que sólo las consideramos o nos parece como si fueran únicamente "hechos del folklore", ya que, lastimosamente aún tenemos, de manera general en nuestras mentes, una imagen colonial que se ha impuesto como hábito en la ya maltratada América Latina desde la colonia, pero muy especialmente, de los pueblos ancestrales y del mundo campesino, sin darle valor a ese "Arte" del sembrador, porque inclusive, a veces ignoramos que los productos con los cuales nos alimentamos proceden, en casi su totalidad, de ese arte de trabajar la tierra, que no es una labor tan sencilla aún con todas las técnicas que ya hoy se han implementado, y que muchas a la vez, han sido dañinas para la salud cuando se efectúa y aplican de manera abusiva, el uso de agrotóxicos, y se permite la modificación genética, casos que propone Monsanto, entre otras grandes empresas transnacionales que confunden a los campesinos, pero no a los buenos y conscientes campesinos de los Andes venezolanos.

De hecho, estas acciones y comportamientos generales son las que producen un rompimiento ecológico, con ese ambiente construido que los indígenas y campesinos llaman, relación armónica con la Madre Naturaleza, y muy específicamente, cuando se depende de las lluvias, la luna, las corrientes de agua, de las *"cabañuelas"*, o las *"pintas y repintas",* como son llamadas en la Cordillera merideña, es decir que, si la regularidad de los movimientos de los cuerpos celestes lo permiten, el pronóstico puede ser bueno, regular o malo y en este caso se hacen las estimaciones correspondientes sobre un fenómeno de mal augurio en situaciones de incertidumbre, como lo es el clima, primeras lluvias de mayo, entre otras, las cuales están unidas a las festividades de la Santísima Cruz de mayo y sus celebraciones, entre tantas otras manifestaciones de origen popular, incluyendo, música, relatos, comidas y "velorios" de Santos, de la Cruz Bendita, de salves décimas y tantos otros aspectos que no es posible dejarse desapercibidos, como tampoco pueden ponerse en el exilio a los grandes poderes de Arca y Arco, espíritus aliados de

los buenos campesinos de los Andes de Venezuela.

En algunos momentos los antropólogos comprometidos hemos participado también de las celebraciones de las famosas **Turas** que es una gran celebración de **ritos agrarios**, como los definió en gran etnólogo Alfredo Jahn en 1927, y que las ubicó pertenecientes a los indígenas ayamán, ubicados en los estados Lara y Falcón y afirmó que eran una representación colectiva en la cual se manifiestan los elementos simbólicos de relación entre el ser humano y la naturaleza, que también eran relacionadas con la cacería y con la dualidad hembra y varón lo mismo que la agricultura y la cacería como elementos fundamentales para la vida del ser humano, antes de la llegada de la colonización. Estas celebraciones las hemos visto en Maparari, y los participantes con mucha devoción y respeto ejecutan las turas, que son especie de flautas sin orificios y que acompasados en sonidos, producidos, tipo quena, se ejecutan al unísono, con los cráneos de venados para propiciar, buena lluvia, buena agricultura y buenas cosechas de maíz, dedicadas estas festividades en honor a Santos y espíritus Protectores de las siembras y las cosechas de estas regiones de Lara y Falcón.

Esta es una dedicación que se hace con mucha seriedad, devoción y responsabilidad. Sin embargo, no es simplemente una fiesta, es un conjunto de rituales y ofrendas a la naturaleza, que si bien, no se hace de esta manera en los Andes, los rituales y ofrendas son similares en sus universos simbólicos.

Así, podemos establecer similitudes, entre los rituales agrarios de los estados Lara y Falcón, con lo que ocurre en los Andes y páramos del Estado Mérida, que, aunque con variantes en las celebraciones y rituales, buscan los mismos efectos en relación a su trabajo de siembra y cosecha, buscando la armonización entre campesinos, ambiente construido, Dioses, y espíritus de la naturaleza. Y es allí donde está el arte y la sensibilidad del pueblo, que con devoción y humildad, establecen ese nexo entre su trabajo realizado en el campo y la beneficencia de sus Dioses, lo que la gran Maestra de nosotros, Dra. Jacqueline Clarac de Briceño llama, **La Persistencia de los Dioses.**[4]

4 Jacqueline Clarac de Briceño (1985) La Persistencia de los dioses. Talleres Gráficos Universitarios. Universidad de Los Andes, Mérida. Venezuela

Por otro lado desde el punto de vista teórico, también se han hecho muchos estudios sobre el comportamiento de los campesinos del mundo ya que desde el aparecimiento de la agricultura hace ya unos 10.000 años, ha existido una hermosa relación entre originarios aborígenes, hasta los campesinos de todo el mundo antes de la tecnología y de la revolución industrial que ha sido tan destructora por los diversos sistemas que se han impuesto, por aquellas personas que son dueños de los medios de producción y que han impuesto un sistema capitalista en esos modos de producción y es a los campesinos del mundo a quienes les ha tocado el trabajo más complejo, pero aquí para este prólogo del colega Maury Abraham sólo tocaremos de pasada a dos o tres autores significativos en estos temas.

Entre estos muchos autores destacamos en primer lugar a Alexander Chayánov, (citado y estudiado por Maury), Chayánov fue un teórico y luchador ruso, quien afirmaba en las tres primeras décadas del Siglo XX, para Rusia, que los campesinos persiguen como fin último, la satisfacción de sus necesidades y la necesidad de la tierra. De este modo, uno de sus prologuistas, como lo es el analista Eduardo Archetti, dice, Chayánov no es un formalista preocupado por encontrar la ciencia económica general, sino una *sustantivista*, (palabra que usa Althuser), ya que cada modo de producción necesita teorías regionales diferentes. En una economía capitalista, la fuerza de trabajo puede ser definida objetivamente bajo la forma del capital variable, y sus combinaciones con el capital constante, están determinadas por el logro de la tasa normal de ganancias existentes en la sociedad.

Chayánov dice que "el trabajo de la familia es la única categoría de ingreso posible para un campesino o un artesano, porque no existe el fenómeno social de los salarios y, por tal motivo, también está ausente el cálculo capitalista de la ganancia. El problema es determinar qué mecanismos están por detrás del trabajo familiar de una unidad de producción fundamentalmente doméstica. Y este es el análisis que Chayánov hace en su gran obra sobre los campesinos rusos.

Así para Chayánov, el trabajo de los campesinos persigue como fin último lo que es definitivamente, la satisfacción de sus necesidades que a veces son culturalmente definidas, por la cultura

dominante, como marginales o simplemente folklóricas pero separadas de la labor campesina, y que, como explicamos, es un gran error, pues para ellos, como lo manifiesta en su libro Maury Abraham, y se manifiestan a su vez, a través de las Turas de Maparari, o de las danzas Jivi o Guajivo del amazonas, tanto de Venezuela como de Colombia, esas danzas, toques, y rituales, conforman toda una compleja realidad simbólica con múltiples ramificaciones y miles de significados que están asociadas a cosecha, cacería pesca, actividades que han sido necesarias en todos los pueblos originarios del planeta tierra.

Así, el principal objetivo de las operaciones y transacciones económicas del campesino, según Chayánov, es para la subsistencia y no para la obtención de una tasa de ganancias. Es más bien, una labor cultural sobre la agricultura que posee su savia en tradiciones milenarias.

Este tipo de planteo no está muy lejos del modelo de análisis que hace Marx del campesinado en **Das Kapital**.[5] Un punto en común es que tanto para Chayánov como para Marx es posible hablar estrictamente de un modo de producción campesino o mejor, de una economía campesina y es sólo allí donde el campesinado se apropia íntegramente del producto de la tierra que trabaja. Un sistema de explotación que incluya a campesinos que pagan renta a terratenientes es algo que puede ser feudal o capitalista pero no estrictamente campesino. Estas tierras en los Andes de Venezuela, sobre las cuales trabajó Maury, son comunales.

Eric Wolf, por ejemplo, en otro famoso libro sobre **Los campesinos**,[6] trata de explicar la ausencia de acumulación de capital en la economía campesina por la inexistencia de categorías como renta, o para utilizar sus propias palabras, "*es la producción de un fondo de renta lo que críticamente distingue a un campesino de un cultivador aborigen*". Tanto Marx como Chayánov van a explicar el problema de la falta de acumulación de capital a partir de mecanismos específicos en la economía del campesino.

Me he permitido realizar estos alcances para asociarlos a los

5 Carlos, Marx. (2000).El Capital, FCE, 1ª reimpresión. México.

6 Eric, Wolf. (1971). Los Campesinos. Nueva Colección Labor. Editorial Labor S.A. Barcelona, España.

planteamientos de Maury, quien puede darnos muchos caminos de interpretación teórica, como de mi parte he intentado hacer con los planteamientos e ideas tomadas de Chayánov, Eric Wolf y Eduardo Archetti, el prologuista moderno de Chayánov.

Aleksandr Vasílievich Chayánov, 1888-1937, en su obra: **Teoría de la Unidad Económica Campesina**, en ruso, 1925, y Ediciones Nueva Visión, en castellano Buenos Aires, 1985.[7] Reclamaba como base de la solución de los problemas de Rusia, la transferencia de las tierras de manos de los grandes terratenientes, a manos de quienes las trabajaran: "tierra para trabajar, trabajo para el pueblo". El campesino necesitaba disponer de la cantidad del área cultivable adecuada y de los medios de producción óptimos, de los que carecía. Sus ideas fueron problemáticas para la colectivización de las tierras, según Stalin y fue fusilado en 1937, después de haber pasado 5 años en el exilio en la República Socialista Soviética de Kazajistán.

Así es que, en el caso del trabajo de Maury, el problema es determinar cuáles son los mecanismos que están por detrás del trabajo familiar de una unidad de producción fundamentalmente doméstica, precisamente en el Páramo de Mérida, en los Andes venezolanos específicamente en donde hace el estudio sobre el Patrimonio Biocultural, (PBC) del campesino del Páramo merideño, que es fundamental en acciones afirmativas desde las perspectivas socioeconómicas, culturales y patrimoniales, ya que brinda un sinnúmero de nuevos conocimientos no sólo debido a los ciclos de producción que se complementan, cómo Períodos de Producción en el Marco de la Agrocultura Paramera, sino también en otros espacios del país y así, -estos valores-, que nosotros, desde nuestra perspectiva, socioantropológica, los podemos catalogar para que formen parte del Patrimonio Histórico de la Nación venezolana y de regiones culturalmente catalogadas como territorios cultivables de la cordillera andina.

Dr. Ronny Velásquez
Honduras, 2021

---

7 Aleksandr Vasílievich, Chayánov. (1974). La Organización de la Unidad Económica Campesina. Ediciones Nueva Visión. Buenos Aires

ABRIENDO LOS SURCOS

"Las aves volvieron al huevo en torbellino de plumas. Los peces cuajaron la hueva, dejando una nevada de escamas en el fondo del estanque. Las palmas doblaron las pencas, desapareciendo en la tierra como abanicos cerrados. Los tallos sorbían sus hojas y el suelo tiraba de todo lo que le perteneciera. El trueno retumbaba en los corredores. Crecían pelos en la gamuza de los guantes. Las mantas de lana se destejían, redondeando el vellón de carneros distantes. Los armarios, los vargueños, las camas, los crucifijos, las mesas, las persianas, salieron volando en la noche, buscando sus antiguas raíces al pie de las selvas"

Alejo Carpentier [1]

A finales del año 1986 cuando nos encontrábamos culminando un trabajo de investigación sobre los sistemas agrícolas entre los descendientes de los indígenas cumanagoto en el oriente de Venezuela, realizamos un viaje a Mérida dispuestos a permanecer en el Valle del Potrero de El Tisure con Juan Félix Sánchez y Epifanía Gil, íbamos ascendiendo los 4.200 m.s.n.m., en aquellas empinadas cuestas desde San Rafael de Mucuchíes, hasta el gélido paraje conocido como La Ventana. Con frecuencia, Bernabé y los niños lugareños que nos acompañaban, susurraban hablando de viejos relatos de Arca y Arco, de los Momoyes y Pinineos que encantaban a los viajeros distrayéndolos en las lagunas parameras para perderlos en la desolación, por no pedir permiso a la montaña para cazar, pescar y atravesar los predios donde eran sus guardianes.

Aquellos compañeros de viaje de las borrascosas montañas nos relataban sobre sus formas de trabajar la tierra, sus costumbres y tradiciones. De sus labios brotaban expresiones como huescas para advertirnos de aves, con bramidos de serpientes.

Aquellos relatos transitaron en nuestra memoria en constantes recorridos por aldeas, caseríos y vecindarios. Las palabras que un día fueron las que acercaron las distancias en el recorrido decembrino a la casa del arquitecto de la montaña, se mudaron

1 Carpentier, A. (1983). Viaje a la semilla. En: La Guerra del Tiempo, 5ta. Edición, Bruguera, España. 13-28

al lugar común de las tertulias con lugareños de los parajes de la Cordillera paramera de Mérida.

Desde aquel momento emprendí un larga travesía, teniendo por habito el hablar con los parameros desde sus lugares de enunciación y labor campestre, haciéndome de la lectura frecuente de Ann Osborn, en *El Vuelo de las Tijeretas* (editada en esos años de 1985 en Bogotá) y de la obra inspiradora de Jacqueline Clarac y sus *Dioses en el exilio. Representaciones y prácticas simbólicas de la Cordillera de Mérida,* junto a *La Persistencia de los dioses en el Exilio*, publicadas igualmente ambas por la década de 1980 en Mérida, Venezuela.

Este libro que ponemos hoy en sus manos es pues, el resultado de una investigación antropológica y etnoecológica sobre el Mundo de Vida de los campesinos de los páramos andinos venezolanos de la Cordillera de Mérida, esta experiencia tuvo como propósito profundizar en la compresión de los campos teórico-conceptuales relativos a los conocimientos del Patrimonio Biocultural que estos desarrollan en las prácticas y faenas agrícolas y que evidencian la sabiduría de los campesinos en su relación con los pueblos indígenas que poblaron esta área etnocultural en períodos históricos antecedentes, intentamos determinar la persistencia cultural en el tiempo de tradiciones ancestrales relacionadas con las formas y usos de la tierra, como además los sistemas productivos e ideáticos significativos.

En este escrito encontraremos narrativas que destacan y entretejen elementos de comprensión del Patrimonio Cultural, los Sistemas Productivos Tradicionales, los Ecosistemas y el Cambio Climático entramadas y subyacentes en las tradiciones cosmovivenciales de los habitantes de tres localidades emplazadas en los andes venezolanos.

Nuestra experiencia se inició con un estudio etnográfico de los saberes asociados al trabajo agrícola con significancia y concerniente al Patrimonio Cultural de los campesinos de las comunidades de Gavidia, La Mixteque y Piñango en el Páramo Merideño. Se indagan los saberes ancestrales relacionados con el uso de las semillas, partiendo de la recopilación de la tradición oral, como además de las prácticas agrícolas tradicionales de los cuales se han derivado estrategias de vida, modos peculiares de interpretar el

mundo, vistas como sensibilidades de orden espiritual, ligadas a las cosmogonías, a modo de discursos de una semántica del origen de los elementos de la existencia humana. Se investigan, en el contexto los cambios, posibles transformaciones de las tradiciones de las semillas ancestrales y de las prácticas asociadas en los contextos bioculturales de estudio.

La aproximación teórica y metodológica de la realidad, se desarrolló a partir de una interrelación dialógica entre la ciencia y la sabiduría popular aspirando con ello a profundizar en el saber agrícola y popular, como parte constitutiva del patrimonio biocultural y del patrimonio inmaterial de los pobladores. El investigador se propuso una postura no cosificada de la realidad, al contrario se estableció una relación de respeto y reconocimiento a los Testimoniantes, que no son más que los resguardos del saber, ellos, sin lugar a dudas encarnan los artífices de conocimientos acumulados en los tiempos, verificados en sus realidades, experienciales y experimentables con base a su realidad y cultura, vistos en la investigación como los pobladores de un paisaje cultural e imaginario, quienes son los portadores y actores vivos de los testimonios etnohistóricos y orales de su realidad como de los análogos conocimientos y relaciones de orden material y espiritual propios, realidad que expresa y configura un espacio de inmemorable ancestralidad a lo largo de sus vidas por décadas, centurias y milenios, integrando así, en su complejidad manifestaciones del proceso de signos y significados de un conocimiento que facilitó la domesticación biocultural de las plantas, la selección de las semillas, la técnicas del cultivo, su asociación, preservación y cocción de los alimentos (unido a la técnicas del cocinar) para la ingesta y tradiciones culinarias, festividades, ritos, mitos, cantos y poesía, soporte ideo-cultural del impulso de tecnologías apropiadas a la faenas del cultivo, muestra del testimonio de tradiciones, patrones de comportamiento y modos de vida de culturas ancestrales, donde subyace una intrasubjetividad propia de los ciudadanos indígenas y campesinos que practican su cultura como memoria colectiva de particular y remota presencia (Schmidt, E.: 2008; V. Reyes-G., N. Martí S.: 2007; Argumedo A.: 2014; Toledo: 1993; 2001; 2005; Márquez, M. A.: 2018; 2017; 2015; 1984).

Los contenidos temáticos del libro y sus apartes se componen de:

Capítulo I. Agroculturalidad, Patrimonio Cultural, Patrimonio Natural y Sistemas Ingeniosos del Patrimonio Agrícola Mundial (Sipam), se destaca las inquietudes que nos inspiran a desarrollar esta problemática de investigación relacionada con un campo emergente del Patrimonio Cultural conocido como Bio-patrimonio Cultural. Se presentan los elementos concernientes a la problematización del tema en estudio, las interrogantes de arranque en el proceso investigativo, como además recoge la inclinación y motivaciones que incitan a formular esta investigación en el campo y dentro de los estudios del Patrimonio Cultural venezolano.

Capítulo II. En este se exponen los argumentos onto-epistemológicos, teóricos y conceptuales sobre los que se recoge la experiencia en el proceso de indagación para intentar debelar la situación de la realidad estudiada.

Capítulo III. Presenta los objetivos generales y específicos de la propuesta de trabajo doctoral, e incorpora y se explican los aspectos metodológicos utilizados como criterios de base para el desarrollo de la investigación.

Capítulo IV: El contenido de capítulo incorpora los elementos de reflexión y debate interrelacionados con los presupuestos teóricos y conceptuales que soportan la investigación, en él se discuten los elementos constitutivos de orden antropológico, ecológico, histórico y patrimoniales relacionados con el concepto de Agroculturalidad como una categoría en perspectiva emergente del campo de estudio de los Patrimonios Bioculturales o Bio-Patrimonios Culturales (PBP o BPC).

Capítulo V: En este apartado se explican los aspectos de la realidad estudiada, en la perspectiva y su interconexión etnohistórica y etnográfica, se abordan los diversos elementos que la integran en los Sistemas de Producción Agrocultural, para intentar presentar una reconstrucción en tiempo y espacio de los aspectos concernientes a la base Tecno-Económica y Ecológica de la Agrocultura en las Comunidades del Páramo de Mérida, como además su configuración relacional con las áreas andinas continentales del altiplano, con

la intención de indagar elementos constitutivos de tradiciones y aspectos equiparables en las tradiciones agroculturales de ascendencia étnica de los campesinos alto andinos de la Cordillera de Mérida, sus aspectos en el tiempo y su permanencia en el contexto actual como elementos definitorios de tradiciones raigales de carácter Patrimonial.

Capítulo VI: En esta penúltima Sección de la investigación, se abordan los aspectos significantes del pensamiento agrocultural que son definitorios de la Agroculturalidad Local y se exponen los elementos del Patrimonio Inmaterial que soportan y dan base a los sistemas de uso y manejo del recurso tierra y por ende de la biodiversidad. Se analizan igualmente los mismos, como soportes ideológicos de la base material de existencia campesina, se examinan y explican, sus significantes y se resignifican los aspectos concernientes a la trama de las cosmovisiones y cosmogonías del universo o del Mundo de Vida agrocultural, es decir la Cosmovivencialidad agraria. Este aparte del trabajo investigativo se realiza sobre la información etnográfica, etnohistórica y emergente del análisis discursivo, con el propósito de configurar los Modos de Vida o Espacios de Vida-Mundo desde la Resignificación de Saberes Ancestrales y Tradicionales.

Capítulo VII: A manera de conclusión, presentamos un aparte titulado: Abordajes hacia un Desenlace. Es un epilogo de la pesquisa donde se presentan las orientaciones emergentes que son el resultado de la experiencia del trabajo de campo. Es además, un ensayo de reconfiguración holística de las semillas sosteniendo como propósito, proponer una re-lectura patrimonial, donde cobre trascendencia el Patrimonio Biocultural (PBC o BPC) y sus implicaciones sociales y en el impulso socioeconómico de los portadores del conocimiento patrimonial o tesoros vivos de la sabiduría, con su emergente apropiación o reapropiación de sus Paisajes, por los sujetos y actores de la tradición agrocultural en la intención de dimensionar su relectura y desde una Mirada puesta en el Paisaje Agrocultural de los Sistemas Productivos de los Páramos de Mérida (PASPPM).

Finalizamos con la síntesis de los elementos que surgen de la experiencia de este ciclo de la investigación, la cual no pretende

consumarse en el avance de la misma como un proceso concluido, sino que se entienda como una praxis investigativa cuyos aportes sustanciales dejan abiertos horizontes para investigaciones a futuro.

Al final se muestran las referencias bibliográficas que nos sirvieran de soporte y las fuentes documentales consultadas en distintos formatos, como, al mismo tiempo los anexos de información incorporada en el cuerpo del trabajo.

Damos constancia que los juicios, enunciados y contenidos aquí emitidos son de nuestra entera responsabilidad y esperamos que sean un aporte significativo en los estudios sobre el Patrimonio Cultural tangible e intangible de las sociedades campesinas del territorio nacional.

CAPITULO I

LA AGROCULTURALIDAD, PATRIMONIO CULTURAL, PATRIMONIO NATURAL Y SISTEMAS INGENIOSOS DEL PATRIMONIO AGRÍCOLA MUNDIAL (SIPAM)

"Nosotros debemos elegir. ¿Vamos a obedecer las leyes del mercado y de las insaciables empresas o a las de Gaia para mantener los ecosistemas de la Tierra y la biodiversidad de sus habitantes?"

Vandana Shiva[1]

La Agroculturalidad puede ser considerada como el Mundo de Vida de los sistemas productivos de la tierra desarrolladas por campesinos, afrodescendientes e indígenas que deviene de una interrelación de lo cultural y el espacio natural con un sistema de uso de los ecosistemas, en estos se configuran elementos de los llamados Sistemas Ingeniosos del Patrimonio Agrícola Mundial (SIPAM), que a los efectos de esta investigación hemos consideraremos como Sistema del Paisaje Productivo Agrocultural Paramero, estos a su vez integran componentes del Patrimonio Cultural Inmaterial e Material interrelacionado con el Patrimonio Natural, en estos elementos se sustenta, a nuestro entender, el modo de vida campesino, estos artilugios como elementos de la cultura tradicional, se expresan en la cotidianidad integrando por prácticas agrícolas, sistemas productivos, conocimientos y usos de plantas y animales originarias y adaptadas, instrumentos de trabajo e infraestructuras de intervención del paisaje, viviendas y caminos espacios públicos y de la arquitectura local, sistemas de creencias y cosmovisiones que las sustentan; entonces hemos sostenido que la Agroculturalidad (Márquez, M. A.: 2018, 2017, 2015), en principio, es una concepción que intenta interpretar la agricultura tradicional e indígena como Sistemas de Vida Mundo que se reconocen en una equilibrada convivencia de

1 Astruc, L. (2010). Vandana Shiva: Las Victorias de una India contra el expolio de la biodiversidad. Editorial La Fertilidad de la Tierra. España.

los seres humanos con la naturaleza, donde el cultivo las plantas y la cría de animales se hacen en concordia y equilibrio biótico-ecosistémico con el paisaje, intervenido culturalmente, con prácticas, técnicas, tecnologías de producción, circulación y consumo de muy bajo impacto negativo al entorno en una economía centrada no en el consumo, sino en el aprovechamiento cíclico del ecosistema y el entorno cuyo valor fundamental radica en el sustrato y epicentro de las cosmovisiones del Mundo de Vida propio.

Nos preguntamos en esta búsqueda, ¿es posible la valoración de estos acervos culturales y luego proponer estrategias de gestión patrimonial desde las comunidades que resguardan tales tradiciones?

En la investigación se intenta reflexionar sobre los aspectos de orden teórico-conceptual, normativo y de gestión que orienten el cometido cultural de la Agroculturalidad y uso de las semillas autóctonas.

Las semillas han estado ligadas a la historia de la humanidad como un legado del conocimiento de los pueblos y se relacionan con la domesticación de las plantas, además son elementos trascendentales, junto a la cultura que han dado aportes fundamentales a la civilización humana, como herencia y patrón de vida, sujetos de tradiciones, usos y resguardo cultural de los pueblos.

Abordamos el concepto de las semillas autóctonas como elemento de íntima relación con el patrimonio cultural desde una perspectiva de lectura significante donde la biodiversidad es interpretada paradigmáticamente desde las relaciones subyacentes entre realidad (naturaleza), (cultura) creación, visión-comprensión (cosmos) y sus implicaciones de modo que, son elementos que se reforman en el constructo teórico de la Bio-culturalidad como componente emergente de la Etnociencia.

El complejo tradición/innovación de la Agroculturalidad en el uso de las semillas autóctonas es de fundamental importancia en el campo del estudio del Patrimonio Cultural; en ese sentido cabe preguntarnos ¿Cuál es la valoración cultural que revelan las semillas autóctonas y las adquiridas por efectos de aculturación entre los pobladores de los páramos andinos?

Igualmente es fundamental intentar la indagación preguntándose, ¿Cuál es la importancia estratégica de las semillas

autóctonas en la conformación de un *Sistema Vida- Mundo*[2] o *Mundo de la Vida* y en la configuración de un espacio/cartografía cultural de una *Etnogénesis*[3] como construcción imaginaria de los orígenes de una cultura o estadio primigenio del pueblo como sujeto de su existencia e identidad?

Además de las preguntas anteriores como marco investigativo del inicio, consideramos obligatorio enunciar un conjunto de incógnitas suplementarias como elementos orientadores de la investigación:

¿Qué relación teórico-conceptual guarda el concepto de semilla y Agroculturalidad desde una orientación de la Etnociencia y trans-disciplinaridad, desde lo cual podamos re-configurar y re-localizar epistemes antropológicamente de carácter local/raigal?

¿Qué elementos contradictorios, dialécticos, complementarios y de aproximación guardan las disposiciones del Patrimonio Cultural y Patrimonio Biocultural con relación al tema de los discursos ontológicos relativos a las semillas y la Agroculturalidad?

¿Qué revelan las semillas como categoría teórico-conceptual y metáfora desde una apreciación histórica y biocultural así como la visión de los actores del saber tradicional?

Partiendo del concepto de semilla autóctona y Agroculturalidad, debemos preguntarnos, ¿es posible construir elementos de orden teórico-conceptuales hacia la interpretación del Patrimonio Cultural, y estrategias de vida y Vida Mundo?

¿Qué significado guardan las semillas como elemento cultural en el imaginario y los significantes de los portadores de las tradiciones agroculturales?

¿Qué relación guardan los Modos de interpretar el Mundo como auto-representación significante entre los campesinos de Gavidia-Mérida?

---

2 Habermas señala al respecto que "es un acervo de patrones de interpretación transmitidos culturalmente y organizados lingüísticamente". Es decir obedecen al campo de la significación, los significados y a los marcos referenciales de los significantes.

3 Dra. Sandra Algeleri. Sep. 2014. Comunicación Personal. En el Diplomado de Estudios del Caribe. Instituto de Altos Estudios Diplomáticos "Pedro Gual". Caracas.

¿Qué sensibilidades de orden contextual y simbólico se encuentran entre las cosmogonías andinas y a la vez, sería posible analizar dentro de sus discursos, la definición de un paisaje cultural de soporte Biopatrimonio?

¿Es posible conocer a la vez, las contradicciones presentes entre tradiciones agroculturales y el uso asimismo de las semillas autóctonas, la globalización y el discurso postcolonial?

¿Qué transformaciones se encuentran en los significantes de la cultura de los agrocultores del contexto de estudio y cuales son contradictorios con la postura tradición-colonialidad-globalización y decolonialidad-postcoloniaje y a la vez, cómo se resignifican los contenidos de esta tradición?

1.1. CONTEXTO Y UBICACÓN DE LA INVESTIGACIÓN:

Esta investigación, permite caracterizar el Patrimonio Biocultural, como legado y patrón de vida ligados a las tradiciones, usos y resguardo cultural de las semillas autóctonas, actividades productivas y de la agricultura tradicional asociadas, como además, proporciona la sistematización de información de campo, bibliográfica y documental sobre los procesos de selección de las semillas, tradiciones, leyendas, mitos, significados, denominación, taxonomía, signos y elementos de sexuación cultural (la tributación de condición de género de la biota, macho-hembra, masculino-femenino como síntesis de vida en la concepción del agrocultor), relacionamiento con los seres fundamentales y cosmogónicos utilizados por los practicantes de las tradiciones agrícolas tradicionales y sus posibles cambios de la cultura local y sus trasformaciones por derivadas de la interculturalidad y dependencia relativa con la cultura nacional y global.

Nos proponemos brindar aportes teóricos al campo patrimonial en Venezuela a partir de un estudio etnográfico-interpretativo de las prácticas agro-culturales relacionadas con el uso de las semillas autóctonas en las localidades de Gavidia, La Mixteque y Piñango en Los Páramos del Estado Mérida, con la finalidad de caracterizar el Patrimonio Biocultural ubicadas en los ecosistemas altoandinos, en base a observaciones etnográficas realizadas in situ

y a testimonios recabados de estas localidades parameras.

La Comunidad de Gavidia, Parroquia Mucuchíes, Municipio Rangel del estado Mérida, es una localidad paramera ubicada a una altitud entre 2.407 a 3.276 m.s.n.m con una latitud de 8º 40' y 8º 50' de y a 70º 48'de longitud.





Foto 01. Vista de la comunidad de Gavidia, estado Mérida. Foto: Gladys Gordones

Foto 02. Gavidia en el contexto orográfico paramero. Imagen tomada de: http://www.google.com/maps

La Mixteque por su parte es un pequeño caserío asentado dentro del bolsón seco del valle alto del río Chama, en su rivera izquierda, en las coordenadas 8°45'N, 70°55'O y 8°42'N, 70°53'O, ubicada en el Parque Nacional Sierra Nevada, igualmente en el Municipio Rangel del estado Mérida, situada a 2.800 m.s.n.m.



Foto 03. La Mixteque en el contexto orográfico paramero. Imagen tomada de: https://www.google.com/maps/place Lagunas+de+Misteque

Por su parte Piñango es un caserío que se localiza en el Municipio Miranda del estado Mérida, Venezuela, capital de la parroquia homónima. Se encuentra ubicada en la región montañosa de la ladera noroeste de la Sierra La Culata, al norte del estado, localidad antiguamente nombrada "San Antonio de la Sal o Pueblo de la Sal"[4] por ser el centro estratégico en el periodo indígena y colonial para la distribución e intercambio de este mineral en los altos andes cordilleranos desde la cuenca del Lago de Maracaibo; Piñango está ubicado a 2.401 m.s.n.m.

4 Ver: Niria Suárez y Henrry Ramírez (2010). El antiguo pueblo de la sal. Piñango, estado Mérida, Venezuela. Un documento testimonial y fotográfico. En: Consciencia y Diálogo. Año 1, Nº 1, Enero-diciembre. pp. 103-119.

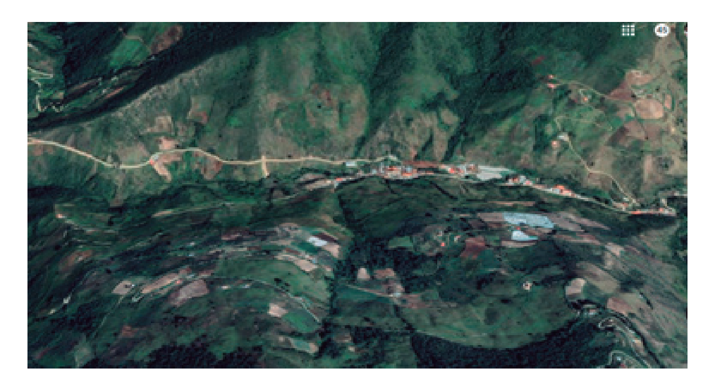


Foto 04. Piñango en el contexto orográfico paramero. Imagen tomada de: https://www.google.com/maps/place

Las tres localidades corresponden a comunidades altoandinas parameras comparten rasgos en común basados en el trabajo de la tierra y a una correlación con un ecosistema similar, integran un triángulo espacial en el contexto de la cordillera:

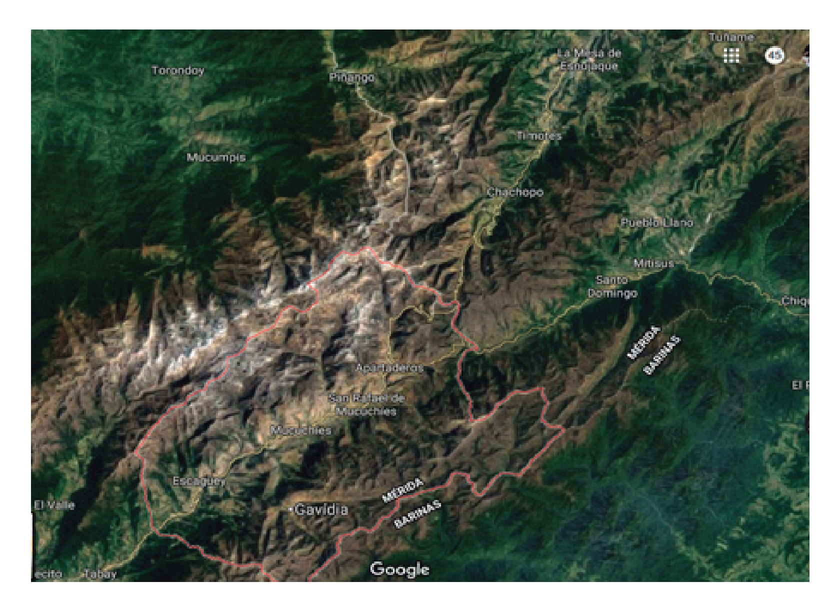


Foto 05. Vista del Contexto Paramero que integra a las Comunidades Paramera Cordilleranas. Imagen tomada de: https://www.google.com/maps/place/Rangel

Históricamente, estas comunidades conforman asentamientos humanos que ocupan el espacio desde tiempos anteriores a la conquista española, con un patrón de asentamiento disperso de ubicación territorial, luego en la época colonial, republicana y hasta principios del siglo XX fueron zonas dedicadas a la producción triguera intensiva y en la actualidad conforman bolsones de espacios de producción de policultivos y monocultivos de papa en uso intensivo en fincas y pequeños Tinopó o parcelas de producción, donde se combinan espacios de producción tradicional a pequeña escala hasta fincas con adecuación de tecnologías de explotación extensiva con tecnologías de punta y bajo los parámetros, estándares y exigencias de la agroindustria.

CAPITULO II

LA AGROCULTURALIDAD EN VENEZUELA, CARACTERIZACIÓN COMO PATRIMONIO BIOCULTURAL

"La mujer campesina es recolectora de la semilla, es un trabajo que siempre hacen las mujeres y los hijos, a la mujer en la casa, en el hogar, le toca esa función del manejo de las semillas, de colocarlas, de guardarlas (…). Cuando la tierra ya está preparada para el cultivo, las mujeres van generalmente con sus hijos a echarlas semillas en el surco, es un trabajo que siempre hemos hecho. (…) La mujer tiene una relación cultural muy profunda con las plantas, con las semillas, con los animales (…) se ocupan de los remedios naturales y de las semillas para los alimentos".

Elisabeth Roig.[1]

Agrocultura es una concepción que intenta interpretar a la agricultura tradicional campesina, afrodescendiente e indígena como un sistema que permite la sabia convivencia del Ser Humano con la naturaleza, el cultivo de las plantas y la cría de animales en armonía con el ecosistema, partiendo de espacios de producción, circulación y consumo del entorno sustentados en principios del Buen Vivir o como proceso de readaptación socio-técnica debido a cambios inducidos por la sociedad global.

En Venezuela el desarrollo de la agricultura amazónica de conuco y la agricultura andina de terraplenes en curvas de nivel, con sus ecosistemas de terraceo e irrigación, los sistemas de camellones o montículos de las planicies llaneras de Barinas, llamados comúnmente campos elevados, delimitaron desde épocas inmemoriales de diversos espacios civilizatorios de Agroculturalidad, cuando se modelaron pueblos y comunidades portadores de conocimientos, creencias, tradiciones y formas sensibles de interpretar al mundo, lo cual constituye un acervo único que requiere ser reconocido, valorado,

1 Roig. E. (2010). Magui Balbuena, Semilla para la Buena Siembra. Fundación Editorial el Perro y la Rana. Caracas. p.p. 59-61.

investigado y divulgado como elementos de la heredad de la cultura tangible e intangible de nuestro Patrimonio Cultural indígena y campesino. Así, en torno a estos espacios de producción se dieron prácticas culturales asociadas con las plantas que se adaptaron mejor a esos nichos y microclimas.[2]

En este sentido las practicas económicas del "producir", en el mundo tradicional o autóctono (campesino, heterogéneo-criollo, indígena o afrodescendiente), las interpretamos y entendemos en tanto dimensiones que no están atribuidas por la cosificación propia de la sociedad capitalista, en cuanto a la lógica determinada por la ecuación del "producir, distribuir, intercambiar, poner en circulación y consumir bienes o productos" con valor de uso y de cambio –simbólico o no- asociados a la producción extensiva. Consideramos que independientemente que coexistan relaciones desiguales y muchas veces de subordinación y dependencia absoluta o relativa con el Sistema Mundo nacional o global de la sociedad capitalista, se mantienen especificidades propias y significativas. Comprendemos, de esta manera, que para los pueblos originarios, el intercambio es producto o resultado de una racionalidad donde el valor de los equivalentes lo determina el espacio de las transacciones en términos de reciprocidad.

La relación entre las instancias anteriormente citadas, más un régimen comunal de tenencia de la tierra, definen las relaciones sociales de producción en las comunidades y sociedades campesinas e indígenas, como se puede observar en el documento de la Red de Conservación de la Biodiversidad Campesina Las Curadoras de Semillas. Contribución del Conocimiento Tradicional al Manejo descentralizado de la Biodiversidad (Biodiversidad. Nº 47 Enero. 2006):

> (…) que en la actualidad el 90 % de las tierras con mayor biodiversidad en el mundo sean manejada por

2 Ver: Erika Wagner. (1991). Más de quinientos años de legado americano al mundo. Cuadernos Lagoven. Caracas; Maury Abraham Márquez. (1984). Conucos, Cayapas y Cabañuelas. EA-FACES-UCV. Caracas; Jacqueline Clarac. (2005). El "mito total": razones de su vigencia entre los indígenas y campesinos de Mérida, Venezuela. Boletín Antropológico. Año 23, Nº 63, Enero-Abril, 2005. Universidad de Los Andes. Mérida. pp. 67-74.

> comunidades agrícolas y pueblos indígenas, indican la estrecha que la relación entre cultura, modos de consumo y desarrollo, característica de las culturas rurales, ha sido más efectiva y beneficiosa para la humanidad (...) y que existen prácticas, saberes y formas de relación con el hábitat que las sociedades modernas y urbanas deben aprender de las agro-culturas y aplicarlas para preservar la biodiversidad. (pp. 20-21)

Para la finalidad de esta investigación entendemos como factores tecno-económicos de la cultura tangible desde aquella que se soporta en la agroculturalidad, considerando como tal a todo el instrumental que es usado en torno a la explotación de la unidad agrícola familiar o comunal, como también, las otras prácticas agrarias propiamente dichas y su respectiva adecuación ecológica, de manera tal que se soporte en relaciones de producción y su correspondencia con el ambiente específicamente físico geográfico y ecológico, como paisaje cultural. Por esta razón aceptamos la propuesta que hace Maurice Godelier (1976) que:

> (...) un medio tiene siempre unas dimensiones imaginarias. En algunos casos es un lugar de existencia de los muertos o la morada de las fuerzas sobrenaturales bienhechoras o malignas que se suponen controlan las condiciones de reproducción de la naturaleza y de la sociedad. Tales representaciones dan sentido a unos comportamientos y a unas intervenciones sobre la naturaleza que a un observador occidental pueden antojársele totalmente irracionales. La tierra no es únicamente un suelo más o menos fértil ni el ganado carne, leche o cuero, o los arboles madera o fruto. Todo programa de desarrollo económico que no tenga en cuenta el contenido exacto de representaciones tradicionales que una sociedad se formula de su medio se expone a los más graves desastres. (p. 59)

A los efectos de las creencias, mitos y tradiciones, asociadas a las prácticas del cultivo de semillas tradicionales nos valemos del concepto ideología, entendiéndola como una superestructura del pensamiento y elemento interpretativo de las formas imaginativas

del inconsciente social para comprender toda la racionalidad interpretativa a través de la cual se reproducen las relaciones de producción social. De este modo volvemos a citar a Maurice Godelier (1974: 51), cuando afirma, que: "La ideología aparece como la superficie de las relaciones sociales. Como las representaciones más o menos exactas de estas relaciones en la conciencia social."

Por estas y otras razones, siendo conscientes de la necesaria transformación estructural que requiere la sociedad venezolana para desanclarse de la dependencia cultural y que le permita a sus ciudadanos superar las dificultades, como la vergüenza étnica, la des-caracterización de la memoria colectiva, el individualismo, la depredación del ecosistema y del medio ambiente, a su vez, el desconocimiento de nuestros valores e historia en beneficio de lo foráneo, el consumismo, el colonialismo, el neocolonialismo, el post-coloniaje cultural a que han sido sometidos por las corporaciones de la industria cultural y de las comunicaciones de las metrópolis, que han dado como resultado o traído consecuencias equívocas por ser sociedades otrora dependientes de esa colonialidad; tratamos así de ser de lo más eficientes para comprender que ese legado ha sido muy negativo, y que sólo ha favorecido a los mismos que los han explotado.

Las tradiciones que se esconden en el patrimonio intangible de la palabra como un imaginario colectivo de los campesinos e indígenas las reconocemos desde una dimensión holística y por ello, el abordaje de interpretación de sus significados intenta darse en esta investigación, desde la noción de Paisaje Cultural como totalidad aproximativa e interpretativa de la interrelación dialógica entre el Patrimonio Material de los pueblos y el Patrimonio Inmaterial sobre el que se sustentan, como afirma Mario Chagas (2008), que el Patrimonio es Espiritual y así lo confirma:

> Es preciso que nos aproximemos a ellos sin ingenuidad, pero también sin la arrogancia del que "lo sabe todo". Es preciso que nos apropiemos de ellos. Uno de nuestros desafíos es aceptarlos como campos de tensión. Tensión entre el cambio y la permanencia, la movilidad y la inmovilidad, lo fijo y lo volátil, la diferencia y la identidad, el pasado y el futuro, la memoria y el olvido, el poder y la resistencia. Y es

> por eso, porque son tensión y proceso y porque están en movimiento, que los museos –casas de sueño, de creación, de educación y de cultura– les interesan a los movimientos sociales: los étnico-raciales (indios y negros); los que abordan las cuestiones de género (mujeres y homosexuales); los rurales que luchan por la tierra, la reforma agraria y el acceso al crédito para asentamientos rurales; los de solidaridad y apoyo a las niñas y niños callejeros; los que luchan por condiciones de habitabilidad en la ciudad; los que defienden una mayor participación en las estructuras político-administrativas de las ciudades (presupuesto participativo, consejos gestores, etc.), los que luchan contra las políticas neoliberales y los efectos de la globalización; los que defienden el medio ambiente y buscan la democratización de los equipamientos urbanos; los que luchan a favor del acceso universal; los que no están en contra y tampoco a favor... y a tantos otros movimientos. (p. 68)

A lo cual agrega Chagas, en una propuesta de orden semántica, que por consiguiente lo hace conjeturar que:

> Supongo que comete un error quien piensa que existe una única posibilidad de memoria y que esa posibilidad implicaría la repetición del pasado y del ya producido; supongo que comete un error quien piensa que hay humanidad posible fuera de la tensión entre el olvido y la memoria. (…) El olvido total es estéril, la memoria total es estéril. Introducción al tema: el territorio fértil y propicio para la palabra[3] de la cultura tiene estrías creadas por el arado-memoria y olvido; la posibilidad de creación humana habita y vive en la aceptación de la tensión entre recordar y olvidar, entre él mismo y la negación de la repetición monótona, entre la permanencia y el cambio, entre

3 Para el autor en el contexto del argumento aquí utilizado, el término “palabra” está compuesto por tres elementos: pala, pa (z) y labra. Del texto original en portugués: pá (z) lavra. El sonido articulado de sentidos y sonidos construyen palabra y el sintagma “La paz que labra”.

> el estancamiento y el movimiento (...) (p.17).[4]

Igualmente el Patrimonio de Cultura inmaterial que sustenta las prácticas agrícolas y la significación de las semillas tiene su caracterización en el mito, como discurso de una ontogénesis de un macro y microcosmos de signos, códigos y significados presentes en el corpus del discurso del indígena y del campesino, por tal razón entendemos que los diálogos e intercambios culturales subyacen en lo que Clarac de Briceño (2005), define como una persistencia en el tiempo-espacio de las estructuras simbólicas de los pueblos originarios y en la sensibilidad del campesino: "Para que los mitos adquieran sentido en la situación intercultural, no debemos verlos sólo como cuentos bonitos, ni recogerlos sólo por ser parte de un "patrimonio cultural", fuera de contexto. Y nuestro contexto hoy, en Venezuela, comprende todos los ambientes indígenas, campesinos, criollos, es decir: la interculturalidad en marcha, la interculturalidad no sólo de palabras sino de hechos" [5]

En el caso particular de las culturas andinas (de ascendencia timote y europea) y en particular de las expresiones patrimoniales de la cultura campesina, se nos afirma:

> Los mitos andinos nos enseñan entonces cómo debe comportarse el ser humano para actuar de acuerdo con las leyes de la Naturaleza, respetando ésta al mismo tiempo que pidiéndole permiso para explotarla en ciertas zonas y, gracias a los rituales y al conocimiento de lo que se puede sembrar y de lo que no se debe sembrar, el conocimiento de los sitios donde se puede habitar y donde no se puede porque pertenecen a los ríos y por consiguiente a Arco y Arca, cómo prevenir tempestades, inundaciones y sequía, erosiones y deslaves, y lograr buenas cosechas, animales sanos, niños sanos. El contexto de estos mitos nos da además un saber tecnológico para cultivar en laderas

---

4 Mario Chagas. (2008). Museos, educación y movimientos sociales: solo la antropofagia nos une. En: Museos, educación y juventud. Memorias del V Encuentro Regional de América Latina y el Caribe sobre Educación y Acción Cultural en Museos CECA – ICOM. Bogotá. p.17.

5 Jacqueline Clarac, (2005). El "mito total": razones de su vigencia entre los indígenas y campesinos de Mérida, Venezuela. Boletín Antropológico. Año 23, Nº 63, Enero-Abril. Universidad de Los Andes. Mérida. p. 68.

> empinadas de montañas, gracias a la construcción de terrazas de contención (de piedra o de arcilla compacta, según las zonas) –conocimiento que se perdió en prácticamente toda la Cordillera a la llegada de los españoles, porque estos preferían utilizar los peligrosos valles para habitar y cultivar, y erosionaron las laderas con sus vacas y con sus arados, y las terrazas abandonadas fueron invadidas luego, en muchas zonas, por la selva húmeda (…)(Op supra; p. 72.)

Desde estas perspectivas, nosotros consideramos que la gran trasformación que requerimos como sociedad radica en una profunda y sostenida revolución cultural e ideológica, que nos permita reivindicar, reedificar el imaginario colectivo proveniente de las distintas expresiones humanas de nuestras culturas originarias.

Lina Sarmiento y Maximina Monasterio desde un enfoque de la ecología (2004) refieren en cuanto a una precisión del espacio donde se realiza esta investigación, que este entorno geo-ecológico y los patrones de ocupación por sucesión de presencia humana es complejo, debido a lo siguiente:

> En los Andes venezolanos es difícil definir cuál es la forma tradicional de manejo de los recursos, ya que históricamente lo más constante ha sido el propio cambio y las diversas influencias externas – o las sucesivas de invasiones, colonizaciones e inmigraciones- actuaron desde el comienzo como motores de transformación. Lo que complica aún más la situación es que el cambio se ha producido en forma desfasada y desigual, dependiendo por un lado del grado de aislamiento geográfico y por otro de las condiciones y potencialidades ecológicas de cada región. El hecho concreto es que en la actualidad coexisten en los Andes venezolanos toda una gama de sistemas agrícolas que va desde aquellos de corte más tradicional, familiares, pasando por una serie de sistemas transicionales, hasta los netamente modernos, con asalariados permanentes, mecanizados y de altos insumos. (pp. 70-72)

A manera de colofón de este marco teórico-conceptual, nos permitimos argumentar que abordamos el concepto del Patrimonio

Cultural entendiendo por tal a un sistema cultural común que es heredado o transmitido como testimonio de la vida colectiva, que es cambiante, y que, como creación, exalta a través del tiempo el espíritu y la memoria colectiva de sus portadores y practicantes. Este puede pasar por fases de desuso pero pueden permanecer portadores de la tradición en el devenir de los tiempos. Tiene además una doble característica que es expresión del desarrollo de técnicas y tradiciones de orden material y en el plano de las expresiones inmateriales de la cultura del ser humano, las cuales se sobre determinan en una relación dialéctica, compleja, contradictoria y constante en el tiempo, por cuanto como afirma Francois Houtart (2007):

> La lógica del capitalismo empuja a que todo se convierta en mercancía, como única manera de contribuir a la acumulación de capital. La globalización es el mecanismo a través del cual esta lógica se universaliza. Esto se manifiesta en la importancia creciente de las empresas trasnacionales. (p.79).

La cultura tradicional no escapa a esta lógica perversa e instrumental en tiempos de globalización por cuanto entendemos que el patrimonio cultural es una visión-expresión manifiesta en un espacio geográfico determinado, local, comunitario, regional y en otras dimensiones territoriales y están íntimamente relacionados, como expresiones del espíritu humano al intercambio concreto y simbólico con el ambiente natural, sus formas de manifestarse a través de tradiciones, hábitos y costumbres, en el calendario ritual, la liturgia festiva, conocimientos del paisaje y su reinterpretación, tradiciones del cultivo, tradiciones de las costumbres y saberes del sembrar donde las semillas, el recetario de los alimentos y su conservación, los topónimos y los espacios sagrados de las plantas y las semillas, pasan a jugar un papel importante en la conservación de antiquísimas tradiciones milenarias, no solo por su valor estratégico de sustentabilidad y sostenibilidad alimentaria sino incluso como marcador de permanencia en el tiempo de las poblaciones con arraigo al paisaje y sus formas de ser.

Esta experiencia requiere la construcción y reconstrucción de escalas valorativas, conceptuales y teóricas antropológicas, para determinar lo que hemos heredado en el campo del conocimiento

de los saberes y prácticas asociadas a las semillas, construir además indicadores y categorías que nos permitan ver la valoración excepcional de los elementos ubicados en el claro oscuro de la vida cotidiana y festiva de los practicantes de la tradiciones y saberes, a los fines de su valoración. Esta interpretación nos ayuda a intentar definir identidades comunes, paralelismos como valores excepcionales de los saberes de los habitantes del campo. Intentamos a la vez adentrarnos en el horizonte del campo para determinar las condiciones de la memoria patrimonial, recurrencias, usos y condiciones de la heredad de las semillas tradicionales como un legado histórico-cultural de nuestra nación.

La investigación sobre las semillas, tradiciones y saberes de la agro-culturalidad de los andes venezolanos, requiere un intento de cuestionar, debatir, y explicar el constructo teórico y conceptual emergente de las tendencias de pensamiento y de orden conceptual, sobre las relaciones, contradicciones y complementariedades entre las nociones de patrimonio cultural, patrimonio biocultural, sus recurrencias y diversidad, sus implicaciones como modos de vida, expresión, memoria, manifestación y manejo de saberes tradicionales originarios, en lo que a decir de Eduardo Viveiros de Castro (2010:14) se sintetizará en la situación dilemática "entre las concepciones y las prácticas provenientes de los mundos del "sujeto" y del "objeto".

Igualmente, se requiere comprender los acervos culturales presentes en las tradiciones de usos, prácticas agrícolas y conservación de especies, los patrones de índole tradicional que pudiesen estar relacionados con la configuración de hipotéticas regiones bioculturales, entendidas estas como espacios donde se mantienen patrones de producción de alimentos con técnicas agro-culturales de características tradicionales o lo que algunos autores llaman **agrodiversidad domesticada por los pueblos indígenas o tradicionales-campesinos.**

Con esta investigación nos proponemos contribuir al abordaje teórico en el universo del Patrimonio Biocultural en Venezuela e impulsar a la vez, esta línea de investigación en sus distintas vertientes asociadas a campos de conocimientos vinculados entre ellas, a la etnoecología, etnología, etnografía, etnobotánica, como temáticas novedosas al interior del mundo complejo de Patrimonio Cultural.

Bajo esta orientación introducida en el campo del

conocimiento sobre el Patrimonio Biocultural Indígena y Campesino (PBCIC) debemos precisar esos horizontes, aunque se perciban muy generales, para incluirlos en los procesos de investigación que nos contextualizan el tema.

Para ello es necesario asumir que los pueblos amerindios (originarios del llamado Nuevo Mundo por la historiografía europocentrista – o como nombraron los ancestros originarios del continente, tierra en plena madurez, lo cual se expresa en el complejo concepto **Abya Yala** (en idioma **Karibe-Kuna**) y sus descendientes, los campesinos y luego, afrodescendientes, que habitaban y habitan el espacio rural de Venezuela. Ellos son los guarda-custodios de conocimientos y prácticas ancestrales de remota data, saberes asociados con su economía, sus modos de vida, prácticas religiosas, cosmovisiones y cosmogonías. La vida, en esta etnogénesis, es un acontecer indivisible de un todo, donde no existen espacios fragmentados, ni estancos, mucho menos sobre-determinaciones. El espacio del producir, del trabajar para la obtención de los alimentos está íntimamente interrelacionado con el imaginario colectivo, con la retórica de los tiempos primordiales y de los seres fundamentales, es así que naturaleza, plantas, seres vivos y todos los elementos, tierra, agua, viento, montañas, y espacios cósmicos entre tantos otros, son una pléyade del ethos civilizatorio[6] de los pueblos originarios. En este sentido las prácticas económicas del "producir", en el mundo tradicional o autóctono, no están cargadas

6 En este sentido, Ana Patricia Noguera de Echeverri, sugiere que: "La relación habitar-hábitat, configura ethos que significa morada. Oikos que también significa casa, y ethos, son entonces palabras que tienen una cercanía existencial. Morada es el lugar donde se habita y morar es construir oikos a partir del comportar, que significa llevar o traer consigo. Entonces *morar y habitar son dos verbos que solo son posibles como conjugados, en tanto solo podemos decir del verbo originario de todos los demás verbos, el verbo Ser,….que Es. Igualmente solo podemos decir del Habitar que habita, pues es en su existencia, es decir en su salirse de sí, que el ser es y que el habitar habita. Pero dónde el ser es y el habitar habita? La pregunta nos sugiere la necesidad de lugar, que no existe anterior al habitar o anterior al Ser, sino que es su manera de habitar o su manera de ser. El lugar es el habitar habitando, el ser siendo", en:http://www.medellin.unal.edu.co/habitat/media/Doc_seminario:2012/Mesas_debate/mesa_3/Patricia%20Noguera%20-%20Texto%20Ponencia.pdf (Consultado el 25 de agosto 2015)

de la cosificación propia de la sociedad capitalista, en términos de la lógica determinada por la ecuación del "producir, distribuir, poner en circulación y consumir bienes o productos" con valor de uso y de cambio. Comprendemos que para los pueblos originarios, el intercambio es beneficio o resultado de una racionalidad donde el valor de los equivalentes lo determina el espacio de las transacciones en términos de reciprocidad.

Diferentes autores han señalado que la cultura y la diversidad biológica están relacionadas entre sí. Influenciadas una con la otra, como el conocimiento local y la cultura han ayudado a la gente a hacer frente a distintas condiciones ambientales y, por otra parte, la variación de ecosistemas ha moldeado diferentes trayectorias culturales. En reconocimiento del vínculo fundamental, e incluso la interdependencia o co-evolución, entre las diversidades en el plano biológico y las diversidades en el plano cultural, en la actualidad se ha propuesto emplear el término de Diversidad Biocultural como concepto o perspectiva integrativa para el estudio y análisis de estas interacciones complejas (Altieri, 1992 y 1993; Thrupp, 1998; Reyes-García y Martí, 2007; Zent-L & Zent; 2007).

La visión unilineal de la historia, humanidad y sus procesos, del fin de las ideologías, se encuentra en entredicho, ya a finales del siglo XX y principios del Siglo XXI, pues la realidad y las dinámicas sociales de los llamados países periféricos y dependientes, hoy emergentes, de los centros llamados hegemónicos del capital y las corporaciones, cuestionan al hegemón, pues al concretarse en Latinoamérica y el mundo nuevos o renovados sistemas sociales, producto de las luchas sociales y políticas, gobiernos y proyectos civilizatorios que buscan constituirse en modelos de sociedad sustentadas en principios como la inclusión y satisfacción de las demandas de los mayoritarios sectores sociales, otrora excluidos, indígenas, campesinos, trabajadores, afro descendientes, mujeres, artesanos, sexo diversos, ancianos, minorías religiosas, inmigrantes, entre otros. También, movimientos políticos y sociales cuyas propuestas estratégicas y programáticas se sustentan en el cumplimento de las reivindicaciones históricas de las mayorías desposeídas, usuradas por un sistema de explotación que configuró al ser humano como mercancía y que usufructúa y exacerba el

consumismo como forma y estrategia de reproducción del capital, sustentándose en el uso de desproporcionadas cantidades de energías y recursos a nivel planetario en detrimento de la estabilidad de la propia especie humana.

A propósito de lo anteriormente enunciado el antropólogo y lingüista venezolano Esteban Emilio Mosonyi (2017) reflexiona sobre el papel de las antropólogas y antropólogos del Sur y sus posturas de emancipación epistémica, no encasilladas al hegemón de la academia y de los centros de poder del conocimiento occidental:

> La temática de las diversidades –biológica, sociocultural, lingüística y tantas otras– ha sido un insumo difícil de dirigir para la humanidad, ya que por lo menos a partir del llamado Renacimiento y los comienzos de la Modernidad, en la historia de Occidente–dominante hasta hoy– las corrientes ideológicas de mayor peso específico, quizás con la honrosa excepción del Romanticismo, buscaban afirmar lo absoluto, lo único, lo invariable, incluso el progreso hacia la perfección infinita en todos los aspectos relevantes. Se trataba de una verdadera escalada monista, en el sentido de percibir las diferencias, la variedad en las ideas, los objetos y los seres, la multiplicidad y las complicaciones como una rémora, un peso muerto, una serie de complejidades tan inútiles como perjudiciales para el cumplimiento del destino humano y universal. (pp. 64-65)

Ahora bien, en torno al tema del agua íntimamente ligado al de las semillas como patrimonio biocultural, el investigador Houtart (2007) nos señala, igualmente que el capitalismo, requiere sustentar su plataforma de producción de mercancías en la globalización, y se convierte en una suerte de racionalidad "energivora"[7] donde los elementos naturales son un fin "en sí mismo" quedando eliminado de la cultura, el respeto a la naturaleza como un todo como postura ontológica etnocultural, en este sentido todo cuanto se ubica en el espacio y tiempo del Sistema-Mundo Global (Immanuelle Wallerstein;

7 Sistema que requiere de una gran ingesta de fuentes de energías para su mantenimiento y reproducción como sistema. Construcción conceptual del autor.

2006) es una mercancía, por tanto, el agua y el patrimonio genérico de las semillas tradicionales sucinto de sustracción epistémica, son elementos de los más sucintos del intercambio–apropiación y es fundamento de dominación y desencadenante de lucha de los pueblos.

Es de primordial importancia indagar las peculiaridades de las prácticas y saberes que resguardan los habitantes indígenas y su extensión étnica, los campesinos del espacio rural, selvático, con la finalidad de establecer sus especificidades como constructo cultural, no de historia como pasado, sino desde una visión de construcción de alteridad, de la determinación de elementos de narración-vivida que es escrita-atrapada con una postura de contextualidad emergente que en el plano discursivo pueda ser apropiado por los poseedores de las tradiciones y para las generaciones futuras, no solo como el saber-cosificado e instrumental, sino incluso que sea apropiado por la comunidad portadora de las tradiciones como un discurso emergente. Con lo cual entendemos a la cultura, como estructura de símbolos y significados base para el desarrollo sustentable y sostenible de los portadores de la tradición. No desde el enfoque del fin último o propósito de lograr el bienestar y el progreso lineal y estantarizante que preocupan a ensayistas como Armando Bartra (2010:5) cuando nos asiste advirtiendo que la cultura occidental y su modelo civilizatorio y político que mide el avance de los pueblos y culturas en el ascenso individual o colectivo al consumismo opulento o a la redistribución equitativa de la riqueza, en torno al Estado, restrictivo o benefactor, el antropólogo mexicano atiende a una preocupación en la que se coincide con él, crítica a la lógica de la Modernidad, por cuanto: "Un mito ideológico compartido por los creyentes del telos del Progreso, tanto en versión capitalista, un reino futuro de opulencia con libertad individual, como en versión socialista, un reino futuro de opulencia con equidad social."

Por ello esta investigación se propone resemantizar la agricultura alternativa como un sistema agro-cultural que dimensiona la condición humana y la escala del ser humano como parte integral y constitutiva de la naturaleza, donde preservar el planeta signifique preservar la vida, en todas sus manifestaciones, ante la globalización, uso de semillas transgénicas y sus nefastas consecuencias biológicas y aculturativas a nuestro patrimonio identitario por parte de las

corporaciones de la industria de los alimentos quienes ven en la semilla campesina e indígena (germoplasmas autóctonos o adoptados) una mercancía sucinta de intercambio dentro de una relación de subordinación.

Nuestra investigación busca construir un Metabolismo Cultural (Reinhard Senkowski; 2006), entendiéndolo como una propuesta ontológica que se concibe por:

> Metabolismo Cultural, debemos constatar que la diversidad de tipos, tamaños, caracteres y cualidades (en un espectro más grande en variedad, cantidad y calidad) tiene su sentido y necesidad para una sociedad plural e integral, tanto interhumana como en relación con el medio ambiente. Se complementa, apoya y refuerza en su totalidad en un complejo orgánico, vivo (véase el modelo de un biotopo o de una ecoaldea), en vez de defender un campo de pelea, desperdicio de energías, capital, recursos y sustancia, en general. (p. 234)

El cual a su vez permita:

> (…) evitar una extinción en masa de las especies y la infinita diversidad de fenómenos naturales (reflejados en el espejo cultural), tenemos la tarea de desarrollar realidades diferenciadas, con estrategias medidas/proporcionadas a la diversidad, y la función complementaria en un ecosistema de juegos interdependientes y metabólicos. Los métodos surgen del suelo, fertilidad, intuición y espiritualidad; yacen en el horizonte cosmogónico y mítico, aportados y responsabilizados por los sujetos actuantes. Lo anterior de acuerdo con la sabiduría, riqueza y fuerza como reflejo del mundo objetivo y empeño de los sujetos históricos, quienes tienen la máxima libertad y dignidad para escoger sus formas de vivir, expresarse, y desarrollarse de forma creativa y libre. (p. 236)

A los fines de esta investigación, abordamos el concepto de cultura y de patrimonio cultural, bajo las orientaciones emergentes propias de las filosofías indígenas u originarias y de las construcciones teóricas emergentes del sur desde las que discuten y se contraponen al mundo llamado globalizado, industrialista y de corporaciones con

gran capital. Se analiza la tecnología dentro del marco conceptual y gnoseológico en contraposición al debate de subalterización. También la legitimidad de los portadores del conocimiento tradicional, las narrativas y los discursos, las valoraciones y las vivencias cotidianas. Para ello debatimos los temas de la cultura como creación desde una postura de la antropología crítica, como discusión esencial para determinar así lo concerniente a la interrelación de dependencia entre las tradiciones, como pluridiversidad, interculturalidad y relaciones comunales cotidianas en el ámbito de lo local y su contextualización contradictoria con la llamada sociedad global y sus implicaciones de dependencia y de encubrimiento de las alteridades subyacentes a las prácticas y saberes tradicionales. Para tales efectos, Fernando Huanacuni Mamani (2010) afirma que:

> Los paradigmas de vida dominantes perciben al individuo como el único sujeto de derechos y obligaciones, instituyéndolo como el único referente de vida. Por lo tanto, los sistemas jurídico, educativo, político, económico y social se adecuaron y responden a los derechos y obligaciones meramente individuales. La visión del capital como valor fundamental del pensamiento occidental generó enormes brechas entre ricos y pobres. Estos referentes de vida han propiciado un escenario de desencuentros y han ido profundizado cada vez más los abismos entre los seres humanos y todo lo que les rodea, llevando a la humanidad a un alto grado de insensibilización. Más allá de lograr "una mejor calidad de vida", cual fuera la promesa de la modernidad, la humanidad avanza cada día más hacia la infelicidad, la soledad, la discriminación, la enfermedad, el hambre… Y, más allá de lo humano, hacia la destrucción de la Madre Tierra. Ante esta realidad, surge como respuesta / propuesta la cultura de la vida, que Corresponde al paradigma, ya no individualista, sino comunitario, el cual llama a reconstituir la visión de comunidad (común-unidad) de las culturas ancestrales. Esta herencia de las primeras naciones considera a la comunidad como estructura y unidad de vida, es decir, constituida por toda forma

> de existencia y no solo como una estructura social (conformada únicamente por humanos). Ello no implica una desaparición de la individualidad, sino que ésta se expresa ampliamente en su capacidad natural en un proceso de complementación con otros seres dentro de la comunidad (p.10).[8]

Es por ello que creemos desde la antropología marxista-simbólica y la antropología critica, postura holística e interpretativa de la ciencia(tratamiento epistemológico emergente) que el proceso civilizatorio del mundo, no debe ser visto solo como un proceso unilineal de acumulado civilizacional y monocultural, sino por el contrario, como un "mundo de la vida" diverso, contradictorio, heterogéneo, pluricultural, donde existen elementos de dominación discursiva y donde la cultura como sistema juega un papel importante, tal como lo sugiere Jürgen Habermas (1987:168), cuando nos dice: *"el mundo de la vida, es un acervo de patrones de interpretación transmitidos culturalmente y organizados lingüísticamente"*.

Igualmente en la investigación planteamos que el tema de la cultura, la creación y la reproducción de saberes patrimoniales de los indígenas y sus descendientes los campesinos, deben ser abordados desde una perspectiva de interrelación compleja y dialéctica de intercambios culturales entre sociedades complejas y las sociedades tradicionales.

A propósito de ello intentamos definir y explicar en el desarrollo de la investigación, los elementos subyacentes del intercambio simbólico entre los practicantes de las tradiciones culturales y los procesos de globalización y multiculturalismo, como a su vez las confrontaciones a las que se ven sometidos los portadores de las prácticas culturales y los modos de vida por los procesos de absorción aculturativas y sus efectos perversos contra el patrimonio biocultural y sus repercusiones en el diálogo con la

8 Fernando Huanacuni Mamani. (2010). Buen Vivir / Vivir Bien Filosofía, Políticas, Estrategias y Experiencias Regionales Andinas. Lima, Perú. p.10

llamada sociedad globalizante del sistema mundo capitalista.[9]

Sin embargo, consideramos que esas señales de identidad, que otorgan un sentido al "nosotros", diferente pero no inferior, al "ellos", constituyen un legado colectivo que se condensa en una historia local, manifestándose en una serie de posturas, relatos y de saberes que forman parte del paisaje cultural. Ese patrimonio común se transmite, al mismo tiempo que se transforma y se re-crea día a día, y se retransmite de generación en generación y en el hilo del tiempo se reactualiza, mostrando y ocultando sus marcadores de identificación colectiva.

A propósito, Pablo Palenzuela Chamorro; Laura Plaza Arregui e Isabel Merchán Benítez, (2000) interpretan al Patrimonio Natural:

> (…) como el espacio que, además de no formar parte de los núcleos de población, es resultante de la acción combinada de los propios condicionantes naturales y de la transformación que ha originado el hombre. Englobamos aquí, aquellos espacios resultado de la coexistencia del hombre con el medio, y que, por su perdurabilidad, su autenticidad y su sostenibilidad, dan muestra de la compatibilidad entre aprovechamiento y protección, y se asocian con la identidad de la población, formando parte de su cultura. (pp. 5-10)

Los estudios del patrimonio cultural como área del conocimiento son de vital importancia para el desarrollo científico, humanístico y político del país, creyendo que esta área de comprensión, guarda perfecta sintonía y relación con la realidad actual, por su dinámica constante de inclusión social, cultural, económica, histórica y política, donde los sectores de la población, otrora más desfavorecidos, desguarnecidos y desfigurados de la historia y del acontecer nacional, como actores y constructores de sus destinos, pasan a ser el eje primordial en la atención de la ciencia, los saberes y el conocimiento, que son adecuados a los contextos,

9 Pérez Verdi, Raúl y José Luis Sulvaran. (2012). Tramas y sentidos: Racionalidad y saberes ambientales, abriendo la complejidad. En: Patrimonio biocultural, saberes y derechos de los Pueblos originarios. CLACSO- Universidad Intercultural de Chiapas. México. pp. 17-26.

realidades y a las necesidades que demanda la realidad venezolana, en el resguardo de su Patrimonio Cultural que requiere ser investigado, sistematizado y documentado, valorado, debatido y reconocido, con la finalidad de ser un sumario de atención de políticas públicas favorables al patrimonio en si como a sus comunidades portadoras de las tradiciones de este Patrimonio Cultural Inmaterial (PCI), el cual se caracteriza según la Convención para la Salvaguarda del Patrimonio Inmaterial de la Unesco. París, 2003, por:

> Estar conformado por los usos, prácticas, representaciones, expresiones, conocimientos y técnicas –junto con los instrumentos, objetos, artefactos, espacios culturales y naturales que les son inherentes–, así como por las tradiciones y expresiones orales, incluidas las lenguas, artes del espectáculo, usos sociales, rituales y actos festivos, conocimientos y usos relacionados con la naturaleza y el universo, y técnicas artesanales, que las comunidades, los grupos y en algunos casos los individuos, reconocen como parte integrante de su patrimonio cultural. El PCI se transmite de generación en generación y es recreado constantemente por las comunidades en función de su entorno, su interacción con la naturaleza y su historia, infundiéndoles un sentimiento de identidad y continuidad y contribuyendo así a promover el respeto por la diversidad cultural y la creatividad humana.[10]

Por lo señalado anteriormente, necesario es reconocer que el estudio sobre el Patrimonio Biocultural, es determinante en la configuración concreta de la sociedad multiétnica y pluricultural sobre la que se edifica la sociedad venezolana como sedimentado de los valores identitarios de nuestra población, que se remontan a tiempos inmemorables de más de 15 mil años a.C., con las primeras sociedades de cazadores que habitaron esta geografía. Si bien antes fueron recolectores, en ese devenir de su desenvolvimiento como pueblos, fueron transformándose en sociedades complejas, estables, pesqueras, agrícolas y artesanas, donde se conjugaron por distintas

10 Guía para el Conocimiento y la Gestión del Patrimonio Cultural Inmaterial. Ministerio de Cultura (Colombia) (2011). Dirección de Patrimonio. Bogotá. p. 18.

vías y modos de "encuentros culturales" entre pueblos y culturas.[11] Es esa complejidad única y diversa, heterogénea y múltiple la que nos caracteriza en la contemporaneidad como una sociedad con ascendencia cultural afro-indo-europea, con diversas manifestaciones, patrimonios culturales, arqueológicos, arquitectónicos, idiomáticos, bióticos, históricos, espirituales, artísticos, plásticos, artesanales, de las distintas épocas y periodos de nuestra historia con la presencia viva de un patrimonio enriquecedor.

Por ello vemos como en el Coloquio Internacional sobre La transmisión de la tradición para la salvaguardia y conservación del Patrimonio Cultural, realizado en Campeche México en Septiembre 2012, se definía la preponderancia del Patrimonio Biocultural y su sustento en la configuración de reconocer las tradiciones que sustentan prácticas agrícolas tradicionales en algunos países latinoamericanos, cabe destacar que en ese evento se definió que:

> En el Patrimonio Mundial (PM) como marco para el desarrollo de prácticas o sistemas de cultivo, productivos, etc., cuya gestión también da origen a tradiciones, como pueden ser los campos de agave y su asociación al tequila en México, los paisajes azucareros o los tabacaleros en Cuba y como otro ejemplo productivo el paisaje cafetero en Colombia, que son todos sitios del patrimonio mundial, por lo que para la Convención PM es importante proteger sus sistemas de cultivo, su permanencia, zonas y extensiones, asegurando que otras prácticas, como el turismo, deformen los sitios.[12]

El Patrimonio Biocultural requiere de su estudio, sistematización y reflexión, con la finalidad de construir los elementos argumentativos de la imagen colectiva de nuestra identidad como la psique social, para sus consecuentes usos en los campos educativos,

11 Ver: Mario Sanoja e Iraida Vargas. (1978). Antiguas Formaciones y Modos de Producción Venezolanos. Monte Ávila Editores. Caracas. José María Cruxent e Irving Rouse. (1982). Arqueología Cronológica de Venezuela. Vol.I. Armitano Editores. Caracas.

12 Coloquio Internacional. La transmisión de la tradición para la salvaguardia y conservación del Patrimonio Cultural. Campeche, Septiembre 2012. Instituto Nacional de Antropología e Historia., México. Primera edición, Noviembre 2012.

divulgativos y de promoción cultural en el asesoramiento y gestión de las políticas públicas en materia cultural.

DILEMAS ENTRE CULTURA, NATURALEZA Y MODO DE VIDA

Siguiendo a Víctor Toledo (2013; 2008; 2005; 2002; 1994), Reinhard Senkowski (2012; 2006) y Eckart Boege (2009; 2008) como comprensión de rango intermedio, creemos que cultura y naturaleza devienen de una misma significación del modo de vida, apuntando a una definición de campo patrimonial de la fenomenología y teoría del conocimiento.

García y Martí (2007:47) formulan un conjunto de orientaciones relacionadas con el abordaje del tema de los patrimonios bioculturales y los conocimientos de las prácticas tradicionales de uso del ambiente transformado (modificado por el ser humano o el llamado paisaje cultural) y su interrelación con las capacidades creativas humanas (capacidad cultural, interpretativa y trasformadora del ser humano), que como desarrollo cultural incitan a la creación de conocimientos que han favorecido, no solo la adaptación del ser humano al medio, sino incluso producir practicas colectivas de saberes y tradiciones que pudiesen ser tipificadas dentro del campo del Patrimonio Cultural, por ser acervos, memorias para la reafirmación de la identidad colectiva de la especie humana y que comportan cultural e históricamente modos de vida de tiempos pretéritos; por ello, al referirse a un concepto muy cercano al conocimiento del Patrimonio Biocultural, es decir a la Etnoecología, (Reyes-García y Martí Sanz; 2007).

El concepto de Patrimonio Biocultural (PBC) es interpretado por el antropólogo Eckart Boege Schmidt (2008) sustentado en la experiencia de investigación con los pueblos indígenas y campesinos de México, como la dimensión de lo territorial y los elementos bióticos y no bióticos (biomasa animal, vegetal y elementos inorgánicos como son nutrientes minerales, rocas tierra) que lo integran, en una interrelación constante e interdependiente entre ser humano-naturaleza, mediado por la cultura y la agro-cultura como una cadena trófica del ciclo de la vida.

En el Convenio sobre la Diversidad Biológica, firmado en Rio

de Janeiro en 1992, se adopta una visión dinámica y armoniosa de la relación entre la biodiversidad y los comportamientos humanos. De hecho, gran parte de la diversidad biológica de la cual nos servimos para el sustento, alimentación, usos medicinales, vestimenta, cobijo, combustible, herramientas, etc., guarda una relación inseparable con la diversidad cultural de los pueblos. En este tránsito evolutivo de la agricultura, el hombre ha ido seleccionando las especies y las variedades más apropiadas para su utilidad y desarrollo.

El Patrimonio Biocultural requiere de su estudio, sistematización y reflexión, con la finalidad de construir los elementos argumentativos de la imagen colectiva de nuestra identidad como de la psique social, para sus consecuentes usos en los campos educativos, divulgativos y de promoción cultural en el asesoramiento y gestión de las políticas públicas en materia cultural.

En este sentido, consideramos que la gran trasformación que requerimos como sociedad radica en una profunda y sostenida revolución cultural e ideológica, donde el Patrimonio Cultural juega un papel fundamental que nos permita reivindicar, reedificar el imaginario colectivo proveniente de las distintas expresiones humanas de nuestras culturas originarias.

La investigación, requiere un intento de cuestionar, debatir, y explicar el constructo teórico y conceptual emergente de las tendencias de pensamiento y de orden conceptual, sobre la relaciones, contradicciones y complementariedades entre las nociones de patrimonio cultural, patrimonio biocultural, sus recurrencias y diversidad, sus implicaciones como modos de vida, expresión, memoria, manifestación y manejo de saberes tradicionales originarios.

Igualmente, se requiere definir, explicar y comprender los acervos culturales presentes en las tradiciones de usos, prácticas agrícolas y conservación de especies, los patrones de índole tradicional que pudiesen estar relacionados con la configuración de hipotéticas regiones bioculturales, entendidas estas como espacios donde se mantienen estándares patrones de producción de alimentos con técnicas agro-culturales de características tradicionales o lo que algunos autores llaman agrodiversidad domesticada por los pueblos indígenas o tradicionales-campesinos.

Con la investigación se propone contribuir al abordaje teórico en el campo del Patrimonio Biocultural en Venezuela e impulsar esta línea de indagación en sus distintas vertientes asociadas y campos de conocimientos vinculados como son la etnoecología, etnología, etnografía, etnobotánica, como temática novedosa en el campo del Patrimonio Cultural.

En una orientación aproximada a este campo del conocimiento del Patrimonio Biocultural Indígena y Campesino (PBCIC) debemos apuntar hacia tres horizontes generales, inmediatos en proceso de investigación.

Para culminar este capítulo, se dejan abiertas algunas interrogantes a manera de hipótesis complementarias que se irán despejando en el proceso de construcción e investigación, pero se deben seguir adelantando escenarios futuros-esperados, ya que es necesario generar e impulsar el debate teórico- conceptual sobre las tendencias epistemológicas y de conocimiento que interpretan la información relacionadas con los usos y costumbres de las prácticas y tradiciones agrícolas –uso de las semillas-en el contexto de los estudios del patrimonio cultural, en la búsqueda sempiterna, en las definiciones y en la compresión de las distintas posturas que se han desarrollado en el campo de las ciencias sociales, en la caracterización conceptual y concreta del patrimonio biocultural, como espacio de estudio, interpretación y gestión de pertinencia en los estudios del patrimonio cultural.

Al abordar los modos de vida, manejo de saberes y tradiciones ancestrales, consideramos, que ese proceso de construcción de conocimiento debe hacerse con una visión hermenéutica de primera mano. Así, esta interrogante se debe responder definiendo, explicando, comprendiendo y reinterpretando los acervos culturales presentes en las tradiciones de usos, prácticas agroculturales y patrones de índole tradicional en el uso de las semillas, que pudiesen estar relacionados con regiones bioculturales, entendidas como espacios donde se mantienen patrones de producción de alimentos con técnicas agroecológicas de factura tradicional.

La etnografía como abordaje de investigación permitirá adentrarnos y relacionarnos con nuevos conocimientos, paradójicamente nos adentramos en aspectos del Patrimonio Cultural

un tanto desconocido para la cultura occidental reduccionista como es lo relativo al Patrimonio Biocultural Indígena y Campesino (PBCIC) que en los círculos académicos es interpretado como etnobotánica, farmacopea, prácticas agrícolas tradicionales o de subsistencia, descaracterizando el contenido holístico del saber autóctono y originario.

El investigador se interpela: ¿Cómo construir el conocimiento transdisciplinar, e interdisciplinario, bajo la construcción dialógica?

Una primera respuesta acertada es, que el proceso de esta investigación se soporta en redes de conocimiento y debates de investigadores, académicos y expertos que cultivan o que se han considerado sabios y maestros populares de la materia que se indaga en esta investigación, se trata de "los custodios de las semillas".[13]

El Patrimonio de Cultura inmaterial que sustenta las prácticas agrícolas y la significación de las semillas tiene para estos pobladores una caracterización en el mito, el relato y el cuento, como discursos de una ontogénesis de un macro y microcosmos donde se hacen presentes signos, códigos y significados que asisten en el corpus del discurso del descendiente indígena, el afrodescendiente y del campesino-interculturado europeo.[14]

Por ello es necesario observar que para la valoración del Patrimonio de la agroculturalidad y uso semillas autóctonas se deben desarrollar unas estrategias de carácter investigativo y administrativo en el campo patrimonial de carácter multidisciplinar que permiten el desarrollo sustentable del saber y el patrimonio biocultural representado en el uso, manejo y significado de las semillas autóctonas.

Ahora bien este proceso debe considerar cinco (5) dimensiones:

1. Estructuras administrativas y de gestión ambiental y cultural

---

13 Portadores y custodios del saber y el patrimonio biocultural en el uso, manejo y significado de las semillas autóctonas dentro del paisaje cultural de los Páramos de Mérida.

14 Nos referimos al sustrato etno-social campesino con marcada ascendencia europea o canaria-guanche que convive y coexiste con el sustrato indígena y afrodescendiente en condiciones de igualdad condicionado por el ethos que deviene de ser trabajadores de la tierra.

2. Mapeo participativo: potencialidades bioculturales y problemáticas.
3. Diagnósticos participativos: fortalezas de la organización comunitaria
4. Instrumentos disponibles para la gestión
5. Procesos culturales y sociales para el resguardo del Patrimonio Biocultural.

A estas dimensiones le agregamos otras consideraciones de orden diagnóstico, entre ellas:

1. Usos, especies recursos potenciales de las semillas autóctonas y presencia de no tradicionales.
2. Población que mantiene la tradición de usanza.
3. Auto-valoración-carga simbólica y afectiva.
4. Aprovechamiento potencial.
5. Dispersión geográfica y concentración espacial de uso.
6. Diagnóstico participativo.
7. Determinación participativa en cuanto a Modos de Vida.

Creemos que la búsqueda de la Certificación de Saberes y del Patrimonio Biocultural, junto al diagnóstico y reconocimiento de la realidad social, dará las orientaciones para la organización de los productores a los fines de definir colectivamente espacios de administración, adecuados a la realidad de las prácticas culturales que se correspondan con los principales modelos de gestión y administrativos.

La valoración, autovaloración y reconocimiento de los potenciales del Patrimonio Biocultural de los agricultores del páramo andino merideño, acoplados a la particularidad paisajística y arquitectónica, puede inspirar a futuro oportunidades de crecimiento, impulso de negocios, comercialización e industrias culturales, la economía política de la creatividad y la innovación, como actividades sostenibles y sustentables, que conduzcan a mejorar la calidad de vida de los campesinos.

Estos recursos manejados y asistidos en base a teorías comprobadas científicamente de la administración, permitirían optimizar los patrimonios culturales en concordancia con soportes de la informática, la mercadología, organización y sistemas

empresariales, el manejo de recursos materiales y financieros y por supuesto, tal vez el más necesario y básico de todos, el Recurso Humano derivado de las propias comunidades campesinas de los Páramos de Mérida, en la memoria de los custodios de las semillas autóctonas, particularmente, de los habitantes de la localidad de Gavidia en los andes venezolanos, lo cual requiere, investigación, educación y promoción del Patrimonio Biocultural.

Antecedentes de investigaciones en lo referente a la cultura de los páramos de Mérida con los tema aquí abordados los encontramos en una diversa bibliografía de antropólogos, ecólogos, biólogos, geógrafos e historiadores, entre ellas, están: Nelly Velásquez (1995); Jacqueline Clarac (2013; 2015); Henriette Arreaza (2019; 2013); Romero y Monasterio (2005); Egleé López-Zent (1996; 1995; 1994; 1993; 1992a; 1992b); Zent, Egleé y Stanford Zent (1999); Zent (2002); Sarmiento Lina, Maximina Monasterio y M. Montilla (1993a; 1993b); Luis Llambi (2015; 2014; 2013); De Robert (1993); Maximina Monasterio (2003); Lina Sarmiento y Maximina Monasterio (2014); Pérez Arriaga (2004); Romero (2009); Quintero de Contreras (2005); Niria Suárez y Henrry Ramírez (2010); J-J. Rojas López (2015).

CAPITULO III
PROPÓSITOS

Este libro tiene el propósito de aportar elementos teórico-conceptuales derivados del conocimiento de las estrategias de vida, modos de interpretar el mundo y sensibilidades de orden espiritual, ligadas a las cosmogonías presentes en los discursos, existencia humana, cambios y posibles transformaciones socioculturales de los agrocultores de Mérida, Venezuela.

Con esta investigación se pretendió:

1. Contribuir a la formulación teórica y antropológica de las prácticas agroculturales en Venezuela en cuanto al uso de semillas, tradiciones y saberes como aporte fundamental dentro del patrimonio biocultural.
2. Definir los antecedentes de esta tradición en el contexto de estudio.
3. Develar los modos de vida o espacios de Vida-Mundo, a partir de la resignificación dialógica en el manejo de saberes y tradiciones ancestrales.

Abordamos la realidad partiendo del planteo del Método Hermenéutico, de acuerdo con Ricoeur (1982:494) este consta en la interpretación de todo conocimiento que el individuo crea en el mundo, es el arte en cuyo basamento está en la interpretación de los textos, y en especial, de aquellas obras que se consideran como sagradas, y forman parte de una tradición escrita u oral memorística. En cuya especificidad Beltrán (1991), nos tributa esta definición:

> La hermenéutica descansa en la existencia de significados intersubjetivos comunes a los individuos estudiados y al propio investigador, justamente en la medida que les es común el lenguaje y por ende la realidad social que le subyace…como elementos constitutivos de la realidad social. (p. 133)

Esta etnografía es Dialógico/Dialéctico y Participativo (DDP) a partir de:

1. Una caracterización Dialógica/ Dialéctica y Participativa

(DDP) de la realidad objeto de estudio, y la indagación se realizará a partir del uso de herramientas metodológicas incluyentes, entre ellas, las siguientes

2. Aplicación a profundidad de la observación participante, estableciendo contacto con la realidad y los custodios de las semillas autóctonas, quienes son los portadores del saber y del patrimonio biocultural en el uso, manejo y significado de las semillas autóctonas dentro del paisaje cultural de Gavidia-Mérida.
3. Los testimoniantes o informantes claves, los caracterizamos como: agricultores de edad adulta, o en edad intermediada y fundamentalmente adultos mayores, de ambos sexos, que son personas con reconocida trayectoria en la comunidad y en el conocimiento de la tradición agrocultural de sus localidades.
4. El trabajo de campo se estableció contacto con personas en condiciones de edad intermedia con la finalidad de procurar atención a los cambios y variaciones del contenido significante en la cadena de transmisión de las tradiciones.
5. A la par, el proceso de investigación que sustentó esta investigación se tomó en cuenta como elementos de control, la consulta con informantes o testigos de excepción como biólogos, etnobotánicos, antropólogos, historiadores y literatos.
6. Igualmente el etnógrafo aplico conversaciones a profundidad, entrevistas abiertas con preguntas a profundidad, como además, discusiones abiertas.
7. Toda la información de carácter etnográfica recabada en los diversos ciclos o eventos de la tradición se debatió y se contrastó con los elementos de la teoría a los fines de generar nuevas interpretaciones.

El trabajo etnográfico-interpretativo: se orientó y guió metodológicamente los siguientes procedimientos:

1. Identificación de las cadenas de transmisión de las tradiciones, sus re significaciones y sus crisis, expresadas en el conocimiento específico que poseen los actores sociales en cuanto al conocimiento y uso de las semillas autóctonas.

2. Descripción de los posibles paisajes bioculturales resultado de la interacción Naturaleza / Cultura/Cosmos.
3. Relevar los distintos usos de la diversidad biológica ligados a los modos de vida indígena y su significación contextual.
4. Interpretación de las distintas formas de resiliencia[1] ecológica, social y cultural, en concordancia con los diálogos de construcción del patrimonio biocultural.
5. Triangulación de todo lo informado en una descripción densa.

Para la sistematización de la información de campo se hizo la triangulación con los planteos teóricos-conceptuales, contrastando los temas y subtemas de las interrogantes orientadoras enunciadas en la investigación, para determinar y aproximarnos a un orden de orientación contextual y de tiempo, diacrónico y sincrónico, interpretativo y valorativo desde una perspectiva interpretativos de lo emic y lo ethic de la cultura, como modelo de reconfiguración de la información, como un proceso de construcción de sentido, formas y significados, que son expresión simbólica de la experiencia humana al atribuir cualidades, simbolizar y abstraer significados al mundo exterior e interior. (Véase: Clifford Geertz, 2003).

Otra fase de triangulación es la verificación de las correspondencias de información de primera fuente (etnográfica) con la base argumentativa del sistema teorético y el soporte epistémico de la investigación, en contraste con la realidad que es observada en sus estructuras y sistemas societales, etarios, cognitivos-perceptivos, estructuras de poder local y sus contradicciones entre actores sociales tradicionales y emergentes.

1 **Resiliencia** término empleado en ecología de comunidades y ecosistemas para indicar la capacidad de estos de absorber perturbaciones, sin alterar significativamente sus características de estructura y funcionalidad; pudiendo regresar a su estado original una vez que la perturbación ha terminado.

CAPITULO IV:

HACIA UNA PERSPECTIVA DE LA AGROCULTURALIDAD.

"Las civilizaciones de los trópicos han aceptado un estilo de vida acorde al clima en que viven en armonía con el ambiente. Adoración de los recursos como deidades es común en tradiciones populares asiáticas, africanas o americanas. Además las similitudes entre diversas civilizaciones tropicales ameritan atención para su perpetuación"

Keshava Bhat.[1]

Los Andes centrales del Perú, Ecuador y Bolivia, Colombia y su extensión hacia el nor-oriente continental en Venezuela, han sido espacio propicio de la germo-génesis,[2] etnogénesis[3] y la dispersión de múltiples cultivos nativos u originarios, como el tomate (*Lycopersicum esculentum*), la quinua o quinoa (C*henopodium quinoa*), la arracacha (*Arracacia xanthorrhiza*), la oca (*Oxalis tuberosa*), el ulluco (*Ullucus tuberosus*) la maca (*Lepidium meyenii*), tarwi, tauri o choco (*Lipinus mutabilis*), las nuñas (*Phaseolus vulgaris*), la lúcuma (*Pouteria lucuma*), la mashua (*Tropaelum tuberosum*), la jiquima (*Pachyrrhizus tuberosus*), la biodiversidad de muchas semillas que han propagado su acervo en la humanidad es considerable, siendo la papa la simiente y el cultivo de mayor dispersión mundial resultado del intercambio entre los pueblos originarios y luego del expolio biogenético colonial, de la des-acumulación originaria del capital biopatrimonial de Abya-yala o del colonialismo botánico, utilizando este concepto forjado por la arqueóloga venezolana Erika Wagner

1 Keshava Bhat. (2001). Encuentro Latinoamericano y Caribeño sobre el Diálogo de Civilizaciones. UNESCO-SELA-Ministerio de Relaciones Exteriores de Venezuela, Museo de Ciencias, Caracas

2 Nos referimos a las nociones esgrimidas por Mendieta (1996: 83-83) en los principios ontológicos del origen genético de las semillas, como fuente de vitalidad y de la biodiversidad del patrimonio del legos humano, vista la semilla no como connotante del valor de uso y de su apropiación genética efectuada por las transnacionales de la riqueza genética de particulares espacios bio-regionales en detrimento de la domesticación de las especies como recurso de la especie humana.

3 Ver nota número 4 del Capítulo I de este libro.

en los años noventa (1991:14).

Entre estos el cultivo de la papa, es sin lugar a dudas el resultado de la domesticación de una de las plantas de origen andino que ha tenido por característica fundamental ser la de mayor propagación y uso a nivel regional y global, cuyo vinculo se expande a tradiciones milenarias, re-contextualizadas a los espacios donde se asentaron los pueblos originarios de la Cordillera Andina suramericana, y su expansión ha sido a nivel mundial hasta épocas actuales, pues su plasticidad, características, contenido alimentario y conformación, le han permitido diversificar sus usos, no solo en lo que respecta a su ingesta en el recetario alimentario, solo o complementario de los recetarios, sino incluso con una amplia aplicación de la industria farmacéutica, cosmética e industria licorera.

Respecto a su germogénesis podemos afirmar que se han registrado diversas variedades de papas hasta por encima de 177



Foto 06. Cosecha de la papa Mucuchíes. Fotografía José Medina

complejidades de las familias de las Solanum, teniendo como referencia solo a los altiplanos peruanos; aunque otros genetistas consideran, según Wagner (Ob. Cit.: 28) que estas plantas ya habían sido domesticadas en los Andes centrales entre 10.000 y 8.000 años

a.C. proponiendo que existen entre dos mil y tres mil variedades en toda la región andina. Estas plantas han sido intervenidas de su estado silvestre por los pobladores y agricultores durante siglos desde épocas milenarias, teniendo como probable centro de dispersión biocultural toda la cordillera andina con focos de domesticación y desarrollo de especies locales o tipos ancestrales[4] en los diversos microclimas de esta geografía.

Este conocimiento tradicional o conocimiento local, como es denominado por los etno-ecólogos (Zent, 2009a) es una estrategia biocultural del desarrollo de la domesticación, selección, uso, preservación y manejo de especies botánicas y zoológicas, el cual se afianza al sistema de conocimientos, reconocimientos, destrezas y estrategias de acción que forman parte componencial de la cultura de los agricultores y dan cuerpo a las relaciones de producción entre un grupo humano local y su ambiente de acuerdo con sus experiencias y prácticas de cultivo milenarias.

El enfoque de la etnoecológica, como campo epistémico aborda estas áreas del conocimiento, partiendo de un enfoque o abordaje que explora las maneras como la naturaleza es visualizada por los diferentes grupos humanos, a través de un sus corpus de representaciones, saberes y prácticas, y cómo en términos de esas imágenes, tales grupos utilizan y/o manejan los recursos naturales. De esta manera, se focaliza en el estudio del complejo cosmos-corpus-praxis, es decir en la triple exploración de: (1) el sistema de representaciones o cosmovisiones (cosmos), (2) el repertorio de conocimientos o sistemas cognitivos (corpus), y (3) el conjunto de prácticas productivas, incluyendo los diferentes usos y manejos de los recursos naturales (praxis), como ya hemos señalado el enfoque de los especialistas mexicanos en etnoecología, investigadores, Víctor Toledo y Eckart Boege (Toledo: 2013; 2008; 2005 y Boege: 2008).

En un sentido complementario a la explicación anterior, referimos que la permacultura es una rama de diseño ecológico, la ingeniería ecológica, y el diseño del medio ambiente y que

4 Ver: National Research Council. (S/F).Lost crops of the incas: Little known plants of the Andes with promise for worldwide cultivation. National Academy Press, Washington.

desarrolla la arquitectura sostenible y los sistemas agrícolas de auto mantenimiento modelados desde los ecosistemas naturales.

El término permacultura (como un método sistemático) fue acuñado por primera vez por los australianos Bill Mollison y David Holmgren en 1978. El adecuado concepto permacultura (del inglés permaculture) es una contracción, que originalmente se refería a la agricultura permanente, pero se amplió para significar también cultura permanente, debido a que se ha visto que los aspectos sociales son parte integral de un sistema verdaderamente sostenible, inspirado en la filosofía de la Agricultura Natural de Masanobu Fukuoka (2000; 1995), quien fue un agricultor, biólogo y filósofo japonés, autor de obras, como La Senda natural del Cultivo, en el cual presenta propuestas para la agricultura natural, cuyo método lleva su nombre.

Ahora bien, entre los que integran los componentes de los sistemas de saberes está el conocimiento agro-botánico local, siendo un recuento de las especies cultivadas y sus asociaciones con el entorno, así como la clasificación y preparación de los suelos, el manejo de plagas y enfermedades, los saberes sobre los ciclos climáticos, las sabidurías y técnicas referentes al agua usada en los sistema de riego, entre otros más, que son parte de un componente importante de la diversidad biocultural de los agrocultores.

Ese conocimiento agro-botánico local, según Yermana Duque, citando a varios autores (2015) se caracteriza por cuanto:

> El mismo está íntimamente ligado en primer lugar a la organización social, objetivos económicos, usos de la tierra, la estética, observaciones rituales y culturales, y en segundo lugar a la apropiación de sus recursos y la gestión de las prácticas, impactos ambientales, la variedad y distribución de las especies naturales, estructura y funcionamiento de las comunidades bióticas y las modificaciones del paisaje a largo plazo en la localidad (Altieri, 1991; Johnson,1992;López, 1992; Reyes-García y Martí, 2007; Zent, 2009a; Zent y Maffi, 2009). (p.1)

Y como elemento fundamental del conocimiento agro-botánico local destaca la autora antes señalada (2009:1) que: "entre

los componentes de los sistemas de saberes está el conocimiento agro-botánico local (CAL), siendo un recuento de las especies cultivadas y sus asociaciones con el entorno, así como la clasificación y preparación de los suelos, el manejo de plagas y enfermedades, los ciclos climáticos, el agua usada en los sistema de riego, entre otros más, que son parte de un componente importante de la diversidad biocultural".

Estas propuestas nos hacen ver un Paisaje Cultural Patrimonial[5] asociado a la domesticación de semillas autóctonas (nativas) y otras introducidas desde Europa en los procesos de conformación geohistórica de los Andes venezolanos, domesticación y uso interrelacionadas con tradiciones y saberes que son un aporte fundamental del Patrimonio Biocultural Andino Merideño.

4.1 La Agroculturalidad andino merideña en antecedentes y perspectivas:

Señala el antropólogo y lingüista Omar González Ñáñez (2002) que los idiomas (y con ello el patrimonio etnográfico de estos pueblos y culturas) hablados por los antiguos pueblos de la cordillera andina de Mérida, han sido investigados en distintos momentos y por diversos autores.

De los pioneros destaca el libro, "Los Aborígenes del Occidente de Venezuela", Alfredo Jahn, quien distinguió para los espacios que nos ocupan en esta investigación a un conjunto de pueblos y culturas indígenas, quienes se encontraban en procesos de expansión e intercambio interétnico, para la época de la llegada de los españoles; entre estos destaca el autor señalado, a los aricaguas, los mucutibiries y mucuchayes, distingue, además de estos últimos, que fueron trasladados de su lugar o territorio ancestral otro nombrado Mucuño, en San Antonio de Acequias, y de allí a Ejido por un encomendero de nombre D. Antonio de Gaviria (Ob cit.:92), homónimo de la localidad paramera de Gavidia en el hoy municipio Rangel, al cual, en la actualidad, los pobladores asocian en su imaginario, a pesar de ser gavidieros, con un forajido y bandido

5 Los lugares evocados no necesitan ser explicados con mayor detalle porque se trata de lugares emblemáticos que forman parte, en términos de Bourdieu, del "patrimonio simbólico" (Bourdieu 2002: 79).

personaje histórico, tal vez no tan lejos de la realidad.

Aunque en la comunidad las personas hablan de un personaje conocido como Bruno Gaviria, al que se refieren como el fundador del lugar, en un testimonio narrado por la señora Mauricia Moreno se puede apreciar la persistencia imaginativa de un mito fundacional:

> Esa es la misma cuestión, es la misma historia Gaviria fue fundada en el año de 1520 aproximadamente. Su primer habitante, habla la historia que fue un personaje llamado Bruno Gaviria, después de este vinieron los Velásquez y los Uzcátegui. Dice la historia que Bruno Gaviria, nativo o procedente del Chama, criaba ganado; su casa o habitación era una casa de paja, acasito de la quebrada de la pata; se dice también que ofrendaba una piedra que hoy se llama la piedra del hombre, sus ofrendas eran las siguientes: las primeras leches y cuajadas de cada vaca primeriza. Se dice que a través de esta piedra tenía contacto directo con el filo de Hernández, o sea, con otro personaje de apellido Hernández. Cuando uno de los ganados de Bruno, estaba en peligro, la piedra le comunicaba desde el filo con un grito, el cual lo guiaba y él se dirigía inmediatamente al lugar del hecho para rescatar su ganado. No se tiene conocimiento si trabajaba la tierra o no. Se dice que las Velásquez fueron unas mujeres que llegaron al sector hoy llamado de las piñuelas. Unas se residenciaban en el sitio hoy llamado el ático y las otras en el sitio de las piñuelas. Se dice que criaban ganado y que eran ricas en oro, sus habitaciones eran de paja y piedra construidas por ellas mismas y se conocen como la cueva del Toribio y la cueva de ñor pecha.
>
> Hay otro personaje: La vieja Fara ¿por qué se llama la vieja fara? Se cuenta que era una mujer que vino con un hombre en el sitio llamado pie del zanjón donde hoy se llama la abeja, lugar donde funcionaba la truchicultura comunitaria. Se dice que cuando el hombre que convivía con esta mujer salía de su casa, al regreso encontraba la casa abastecida de toda clase de comida de tierra caliente, la cual el preguntaba de dónde sacaba la comida, que para él

> era un misterio y ella no contestaba nada. Se dice que, llegado el hombre a su casa, la encontraba tostando café revolviendo el mismo con su propia mano, el preguntaba: ¿por qué revuelve el café con su mano? Y ella no contestaba, ella se quema fuertemente y al mirarlo cual fue la sorpresa del hombre al ver esta dama que hacía gestos amigables y los dientes eran tan largos que sobrepasaban unos de los otros; él la regaña y la golpea, de inmediato la mujer sale y se va, éste la sigue hasta llegar al chorro, hoy llamado el chorro de la vieja. Su sorpresa fue más todavía, cuando al llegar al pozo lo que ve es una fara nadando, luego el hombre regresa nuevamente a su casa. Pocas horas después regresa la mujer para conquistarlo, para llevárselo hasta el antes mencionado chorro, donde se dice que quedaran espantados. Después de los Velásquez y los Uzcátegui, se habla de un tal Rojo, que cultivaba sembradíos de papas, los cuales hoy se siguen llamando con su nombre. El saques está en la entrada en la entrada a Gaviria, saliendo de los pinos, se dice que están encantados por una mujer mayor que al pasar se abrían los pinos y una muchacha que fue arrastrada o envuelta por un remolino desde Santa Inés. Hace como unos ciento y pico de años, una señora llamada María Magdalena Torres contaba después que en El Saques se veía una pina con forma de arpa, la cual ellas atando muchachas tiraban piedras a la pina y cuando lograban tocar el pico de la pina se oía una música, muy bonito. El pozo del Toro, vía Micarache, hoy un cementerio en la cabecera del pozo, hay una peña con un hueco pasadizo. Se dicen que veían un toro negro con cachos amarillos, también veían que salía una sierva y que jugaba en una sabanita y se introducía por el hueco de la peña; se decía pina o piña, es peña.[6]

A la llegada de los europeos a la Cordillera Andina de Mérida el proceso interétnico estaba en pleno apogeo, tal como lo sostienen la arqueóloga Gladys Gordones y el arqueólogo Lino Meneses (2005):

---

6 Testimonio de Mauricia Moreno. Gavidia.

> Las evidencias arqueológicas y lingüísticas permiten establecer, sin ninguna duda, que la cordillera andina de Mérida no estaba poblada para el período de contacto por un solo grupo étnico. Los datos arqueológicos actuales de la cordillera merideña y los territorios sugieren que la primera fue ocupada por distintas oleadas poblacionales pertenecientes de la región norcentral del país, de la cuenca sur occidental del Lago de Maracaibo y posiblemente por grupos humanos provenientes de los llanos altos occidentales. (p. 122).

Este proceso de poblamiento e intercambio cultural devino en tres procesos temporales y espaciales, en términos de familias lingüísticas y culturales que definen un mapa etnolingüístico regional, "un primer grupo de oleadas humanas relacionadas con los hablantes de la cultura chibcha emparentados con los antepasados de los barí, un segundo grupo perteneciente a la lengua timote y sus variantes (...) y un tercer grupo con notable relación con los arawak, provenientes de los Llanos venezolanos" (Gordones y Meneses 2005, pp. 76-77). Relacionamos así estos datos a nuestro entender, con las migraciones de pueblos oriundos de la cuenca de la Amazonia.

Omar González Ñáñez (2008), certificó ya en 2004, como especialista y hablante de varios idiomas arawako del Orinoco, el cuadro de relaciones entre las familias lingüísticas originarias del Orinoco y sus correlaciones con lo idiomas andinos precoloniales.

A los efectos de las perspectivas perseguidas en el presente trabajo es necesario destacar la opinión del investigador respecto a la significación, a la resistencia y a la permanencia de la cultura de estos pueblos más allá del lingüicidio del que fueran objeto estos pueblos originarios, señala González, en el reporte antes señalado, que:

> El idioma Timote en la actualidad está prácticamente extinto pero en la "Mancomunidad del Paramito" a 20 minutos de la población de Timotes (Edo. Mérida) sus descendientes conservan gran parte del imaginario relativo a su conocimiento etnobotánico (nombre de plantas y accidentes geográficos en

> lengua Timote) aspectos de su tecno economía y organización para el trabajo, su distribución del espacio, su historia y mitohistoria propias. (p 14)

El grupo etno-lingüístico correspondiente al área de los páramos donde enfocamos esta investigación, de manera evidente estaban emparentados con pueblos y culturas de una filiación lingüística específica y homogénea, como lo refrenda Jahn (1921: 114), y lo podemos apreciar a continuación:

> A nuestro juicio, la lengua *Timote* y todos sus dialectos de Trujillo y Mérida forman un grupo aparte que no tiene cabida en ninguno de los grupos lingüísticos establecidos. Estos aborígenes vivían, como hemos visto, en la parte elevada de la Cordillera de Mérida y Trujillo y excepcionalmente algunas de sus parcialidades se extendían por los valles que descienden hasta la zona cálida. Eran, pues, habitantes de la región fría de las montañas, o sea de los páramos, como lo eran los *Muyscas* en Colombia y los *Incas* en el Perú. (p.114)

Los timote se caracterizan por ser un pueblo asentado y cuyas fundamentales fuentes de kilocaloría para la ingesta la obtenían de las actividades agrícolas, completadas con la cacería, la recolección y la pesca en las lagunas y acuíferos pre glaciares de las altitudes de los páramos y asistiéndose del intercambio de bienes y servicios, de productos de otros espacios de las cuencas bajas de la selva húmeda tropical y de las cuencas acuíferas del lago de Maracaibo.

Esta afirmación anterior se desprende de las descripciones y apreciaciones que sobre el Modo de Vida y la Agrocultura Timote hiciera el investigador antes referido, una descripción extensa de estas caracterizaciones del Patrimonio Biocultural Timote, se aprecia en el párrafo siguiente:

> Los timote eran agricultores, especialmente los que vivían en la región elevada, menos próvida que la de las selvas de tierra caliente. Cultivaban el maíz, que les proporcionaba pan y la bebida llamada chicha, por fermentación de su fécula. Así mismo sembraban la yuca (*Manihot utilissim*a), el zapallo, la auyama (*Cucurbita pepo*), el ñame (*Dioscorea alata*), el ocumo

> (*Colocasia esculenta*), el apio (*Arracacha esculenta*), el churi y el cacao. Este último fruto se encontraba también silvestre en las selvas de la tierra cálida.
>
> Los Mucuchis, Miguries y Tiguinoes cultivaban, y todavía lo hacen sus descendientes, un tubérculo semejante a la papa que llamaban ruba los primeros y timbos los últimos, y que es el Ullucus tuberosus. Otro tubérculo semejante a la papa cultivaban los Miguries con el nombre de huisisai o cuiba. Es de forma alargada y color rojizo y corresponde a la planta llamada botánicamente Oxalis tuberosa.
>
> Una variedad de nuestra papa, del Solanun tuberosum, llamada hoy "papa criolla", crece espontáneamente en la región de Mucuchíes y es presumible que haya sido cultivada por los aborígenes, pues en estado silvestre son muy pequeños sus tubérculos.
>
> Para la pintura que se aplicaban a la cara y el cuerpo, usaban la que les proporcionaban los frutos del onoto o achiote (*Bixa orellana*) y para la fabricación de candiles y otros usos, tomaban la cera que cubre los pequeños frutos del encinillo o palomero, también llamado torcaz en el Táchira [Myrica arguta). (p. 115 y ss)

El etnógrafo, Jahn (ob. cit.: 116) se refiere a las prácticas de uso de plantas por parte de los indígenas parameros, citando aportes etnográficos de Lares con relación al pueblo mucuchis, como unos habitantes de los páramos quienes acostumbraban a comer una conserva que sacan del frailejón *(Espeletia sp.*).

El texto referido por Jahn y atribuido a Lares (1907: 17-18) en su versión etnográfica original, dice: "acostumbran los mucuchies que viven en los páramos comer una conserva que resulta del corazón del frailejón, después de algún tiempo de haber quemado sus hojas. Es muy presumible que el uso de este manjar un tanto dulce; pero también algo acibaroso les venga de sus antepasados"

La presencia actual del variado y múltiple acervo lingüístico de sustrato indígena y del español arcaico, que da soporte en los referentes al significante de los aspectos del Patrimonio Biocultural paramero es fundamental e indiscutible su persistencia, lo cual

se evidencia de manera clara y con precisión, en las reflexiones emergentes de la etnografía realizada en tiempos contemporáneos por antropólogos profesionales como, González Ñáñez (2006), en apreciaciones como las que siguen:

> Los vocablos de origen indígena, en cuyo rescate estamos trabajando, **se encuentran registrados especialmente en nombres y usos de las plantas (etnobotánica), nombres de artefactos para el trabajo, utensilios del hogar, objetos artesanales, o en algunos arcaísmos de pura raigambre hispana** (Ocampo Marín, 1969 y Obediente, 1998). Como un dato para la memoria histórica, en las narrativas (…) e**s frecuente la referencia (…) a las prácticas y productos agrícolas traídos por los colonos colombianos —un fenómeno común en la frontera—, tales como la técnica de cultivo de la variedad de papa llamada plancheta, ya casi extinta tanto la palabra como el tubérculo.** (p. 168)

Como nos expusiera el Doctor Omar González Ñáñez (Comunicación personal 2018, mayo): "Las investigaciones recientes de Anita Arrieta Espinoza (1998) y Mathias Urban (2015) confirman nuestra sospecha sobre la posible filiación arawaka del timote, más específicamente con el caquetío de Lara y el lokono de Guyana".

En perspectivas argumentativas, podemos decir entonces que en general las comunidades andinas asentadas en las alturas de los páramos andinos merideños basaron su modo de vida en economías sustentadas en el uso cíclico, de los recursos del entorno, la agricultura, la recolección de frutos silvestres, la cacería y posteriormente en el pastoreo.

Estos pobladores del paisaje gélido, en su proceso de asentamiento recurrieron al desarrollo de una agricultura de sostenimiento basada en el cultivo de tubérculos originalmente andinos, rubas, micuyes, cuibas, entre otros, tal y como lo refieren Febres Cordero (1958; 1985), Julio Cesar Salas (1956; 1997) y Alfredo Jahn (1927), fundamentados en el estudio etnohistórico de fuentes misionales y testimonios recabados en sus trabajos de campo a finales del siglo XVIII y principio del Siglo XIX, cuyas proyecciones se observan en afirmaciones como las que aquí

presentamos, González Ñáñez (2006), cita a continuación:

> No se ha encontrado, hasta ahora, ningún hablante funcional o pleno de una lengua indígena en la cordillera andina, pero sí se han elaborado listados de léxico de lenguas indígenas andinas originarias en la región. Los vocablos de origen indígena, en cuyo rescate estamos trabajando, se encuentran registrados especialmente en nombres y usos de las plantas (etnobotánica), nombres de artefactos para el trabajo, utensilios del hogar, objetos artesanales, o en algunos arcaísmos de pura raigambre hispana (Ocampo Marín, 1969 y Obediente, 1998).
>
> Como un dato para la memoria histórica, en las narrativas de los nonos es frecuente la referencia a las batallas de caudillos latifundistas durante la época gomecista, así como a las prácticas y productos agrícolas traídos por los colonos colombianos —un fenómeno común en la frontera—, tales como la técnica de cultivo de la variedad de papa llamada plancheta, ya casi extinta tanto la palabra como el tubérculo. (pp. 165-168)

Por su parte, a nuestro entender es concluyente la afirmación de Henriiette Arreaza (2009: 25) al señalar que es a partir del siglo XVI, con la invasión europea, que los predios comunales indígenas donde se cultivaban tubérculos y otras especies autóctonas del continente y de los microclimas alto andinos —donde se diversificaba la producción hortícola con policultivos como maíz, tubérculos y leguminosas—, cuando se ceden los espacios del paisaje de los sistemas productivos agroculturales y se acentúa la trasformación de las pequeñas huertas comunales -indígenas-, destacando que de este "contacto", se desencadenó una suerte de interculturalidad que impulsó el repliegue de los policultivos indígenas, los cuales: "fueron cediendo espacio al monocultivo del trigo traído por los colonos españoles. De esta manera el ecosistema fue cambiando, disminuyeron los cultivos rotatorios y en pequeñas parcelas para dar paso al uso extensivo e intensivo de la tierra, empobreciéndola y erosionándola".

Esta singularidad del paisaje, donde sus transformaciones y procesos de alteración y las condiciones de aprovechamiento

de las potencialidades ecológicas, edafológicas y topográficas han permitido en el tiempo que se desarrolle un sistema de Mundo de Vida, bajo necesarios procesos de coexistencia e interrelación ecosistémicos que han permitido que determinados cultivos y sus prácticas de explotación se mantenga en el tiempo, con variaciones y cambios innegables, pero que de manera peculiar han permeado resistencias y resiliencias a los cambios drásticos de las prácticas agrarias y sus significantes identitarios en un continuum de actividad que ha revitalizado los esquemas del Mundo de Vida agrocultural paramera, como se aprecia en el siguiente cuadro:

En términos de los elementos constitutivos señalados Habermas (1991: 125), a saber, como procesos potenciales de la acción comunicativa para la evolución cultural y social: a) pautas interpretativas o suposiciones básicas sobre la cultura y su influencia sobre la acción, b) pautas apropiadas de relaciones sociales (la sociedad) y c) al modo de ser de las personas (la personalidad) y de comportarse. Este singular proceso de re significación marca pautas en la constitución del significante y elementos de sentido auténticos que definen la Agroculturalidad paramera.

Esta aseveración que proponemos se potencia y vigoriza con lo los criterios en torno a la "cultura de la papa", término acuñado por ecóloga Maximina Monasterios (2002: 104-105) quien propone que en los Andes de Venezuela la colonización agrícola del páramo

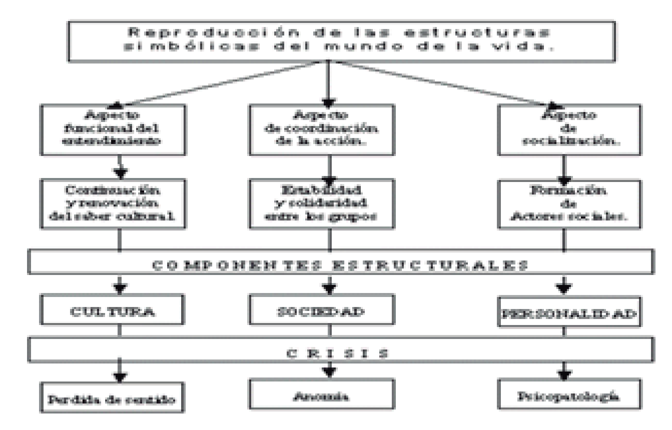


Grafico A. Reproducción de los sistemas simbólicos según Habermas

se implementó en una franja comprendida entre los 2.800 y 3.800 m de altitud. A lo cual agrega, como aspecto de singularidad significante la investigadora, que:

> La cultura de la papa. En la agricultura paramera enfocada a la producción de papa todavía coexiste dos sistemas contrastantes de manejo. Por un lado, el sistema tradicional indígena reajustado durante la Colonia que utiliza largos periodos de descanso durante los cuales se produce una sucesión secundaria que, a lo largo de distintas fases secuencia les, regenera la vegetación natural del páramo y la fertilidad del sucio; este sistema estuvo basado en el trabajo intensivo familiar y en el trabajo retributivo.
>
> Actualmente todavía persisten y «resisten» en áreas aisladas asentamientos campesinos que conjugan reminiscencias de cultura indígena mestizada «tecnológicamente» durante la Colonia: arado egipcio, fuerza de tracción animal con yuntas de bueyes, muladares para transporte y carga que todavía se utilizan para conexiones entre las áreas más aisladas. Estos sistemas culturales relictuales son recreados y manejados por las comunidades campesinas asentadas en los valles laterales estrechos, que cultivan papa en las laderas de fuertes pendientes (p. 104-105)

Esta Cultura de la papa a la que se refiere Monasterios, ecóloga pionera de los estudios sistemáticos de las zonas altas de Venezuela, aún persiste como una forma de vida de los campesinos Merideños, con cambios y variaciones como resultado de los procesos de aculturación y a la implantación de la agricultura del monocultivo y la renta de la tierra.

Sin embargo existen localidades, semi-aisladas en las que se siguen manteniendo las tradiciones a la usanza antigua, como se demuestra en la presente investigación.

CAPITULO V

UNA TRADICIÓN MILENARIA EN EL RESGUARDO DE LOS SABERES BIO-PATRIMONIALES EN EL USO DE LAS SEMILLAS

"Hace muchos siglos, en donde hoy existe Mérida, cuando no habían moradores en el mundo, los "Encantos Padres", Zuhé y Chía, Sol y Luna, crearon a sus "Encantos Hijos" para que fuesen los guardianes de los páramos andinos, de sus lagunas y espigadas montaña, del perfecto mundo que el "Ches" (Dios) había fundado. Todo comenzó en la laguna Chimpú Chirú (Laguna Las Iglesias), entre los páramos Los Conejos y Los Leones, (…) Cuenta la leyenda que Sol y Luna, progenitores supremos, guiaban a su pueblo en las actividades agrícolas y artesanales bajo la cual se sostenía la comunidad."

Tulio Febres Cordero[1]

CONSIDERACIONES GENERALES

Los Andes centrales son el centro de origen y domesticación desde épocas inmemoriales de la papa y de muchos tubérculos. De las Solanáceas son señaladas más de 177 variedades, las cuales han sido medio de sostenimiento alimentario durante siglos de muchos pobladores del Abya-yala. Muchos especialistas afirman que el centro de domesticación y expansión de estos cultivos[2] originarios del

1 Tulio Febres Cordero y Mariano Picón-Salas (1952). Mitos y Tradiciones. Antología y Selecciones. Biblioteca Popular Venezolana. Ediciones del Ministerio de Educación, Caracas.

2 Sobre este particular es mucha la investigación desarrollada en el país andino, destacamos las siguientes publicaciones a los efectos de profundizar aspectos relacionados con estos cultígenos, que es estratégico para el Perú, como lo es el maíz para la nación azteca. Ver: Tapia, M. E. y A.M. Fries. (2007). Guía de campo de los cultivos andinos FAO y ANPE. Lima. Otra publicación fundamental es el Catálogo de variedades de papa nativa de Chugay, La Libertad – Perú. Edición en castellano e inglés. (2015). Publicación del Centro Internacional de la Papa (CIP), Asociación Pataz, Instituto Nacional de Innovación Agraria (INIA), Perú. Y como complemento la investigación del Centro Internacional de la Papa. (2004). Exitosa Restauración de Papa Nativa. En: http://www.cipotato.org/news/pressreleases/espanol/papanatv.html. (consultado el 15 de diciembre de 2015) y Portillo, Z. (2004). Bancos comunales de papas preservan tesoros ancestrales http://www.redepapa. org/ubb/Forum1/HTML/000087.html (Consulta el 07 de agosto de 2015).

Altiplano corresponde a un lugar cercano al lago Titicaca (en el sudeste del Perú) acontecimiento acaecido hace 8 mil años. Las semilla de la papa, alimento primordial de los pobladores del Tahuantinsuyo y que fuera llevada a España a mediados del siglo XVI, como resultado del expolio genético y de los saberes tradicionales de sus usos, en lo que podemos señalar como el arrebato de la soberanía cosmogónica y cognitiva de los Patrimonios Inmateriales y Biopatrimoniales asociados a su uso de estas semillas y plantas muy significativas para las civilizaciones de este continente.

La entrada de semillas de papa a Europa se dio en el siglo XVI, en 1562, muchas hipótesis y explicaciones ha surgido de cómo arribó al viejo continente este tubérculo, documentos recientes hablan de su ingreso por Las Islas Canarias, a propósito de lo cual una documentación del Archivo Histórico Provincial de Las Palmas, dan cuenta que esa trashumancia se inició, utilizando como puente intermedio la Gran Canaria, desde la cual fue trasladada al viejo continente a mediados del siglo XVI, entre los años de 1570 y 1593 (Islas Canarias la recibió en 1562).

En el sentido antes expuesto se declaran los investigadores Manuel Lobo Cabrera y Fernando Bruquetas de Castro (2015), quienes mostrando las evidencias históricas y documentales de archivos coloniales antes referidos en el libro: La papa: el verdadero tesoro de los Incas, destacan que se pueden observar en los facsímiles de documentos del Archivo Histórico Provincial de Las Palmas, Islas Canarias, donde estas fuentes documentales históricas, dan señales de los siglos en los cuales las semillas de la *Solanum* americana son introducidas como cultivos a estas islas africanas y de ahí sus cepas son enviadas en cultivos al resto de Europa. Es de suponer entonces que es a partir de ese momento cuando se inicia la propagación que incitó al desarrollo de variedades genéticas de maduración precoz adaptadas a las más disimiles condiciones ambientales y climáticas del mundo.

En otro tenor, en el Catálogo de variedades de papa nativa de Chugay, La Libertad del Perú (2015), se hace referencia a que:

> El origen de las papas nativas cultivadas se remonta a las primeras variedades nativas diploides, probablemente perteneciente al grupo stenotomum, desarrolladas por

> los agricultores precolombinos a partir de especies que crecían en estado silvestre. La evidencia sitúa los primeros indicios del cultivo de papa alrededor del Lago Titicaca, hace unos 8,000 (Spooner et al., 2005). Las evidencias arqueológicas sugieren que la papa fue domesticada por la mujer mientras el hombre se dedicaba a la caza y a la pesca. También hoy en día son las mujeres quienes cumplen un rol muy importante en la selección de semilla. (p. 14)

En un espacio antiguo que corresponde en la actualidad a los valles de Cusco y del Puno, en el Perú, son señalados como los lugares de ecosistemas óptimos donde se dio la domesticación y dispersión de las especies antiguas de Solanáceas como los refiriere Tapia (2007), citando a Aguirre y Palomino como a Graves:

> La palabra papa es de origen quechua y hace referencia al cultivo, la planta y el tubérculo (Ballón Aguirre y Cerrón-Palomino, 2002). Desde el descubrimiento de América, la papa se ha extendido por todo el mundo y se ha convertido en un alimento básico en muchos países (Graves, 2000). (p. 16)

Entre muchos cultivos comestibles que surgieron en los albores de la civilización humana moderna que lograron extenderse por todo el mundo, pocos alcanzaron distinguirse por su robustez, calidad de almacenamiento y su valor nutricional como este tubérculo andino.

La papa planta autóctona de América del Sur y de las montañas de los Andes (el sur de Perú y el noroeste de Bolivia) logró demostrar su utilidad a nuestros antepasados, quienes la cultivaron, la nutrieron y garantizaron su supervivencia durante los últimos 10.000 años de nuestra historia. Prolongándose su virtud hasta los siglos después de su introducción en Europa y América del Norte, es una de las fuentes más importantes y de uso en la cocina mundial, es el cuarto cultivo alimentario más extendido del mundo (después del maíz, el arroz y el trigo).

Hoy en día, como resultado de la investigación exhaustiva y los siglos de cría selectiva, tenemos acceso a más de mil tipos diferentes de papas que se cultivan en todo el mundo.



Imagen 01. Países de América Latina productores de papa. Tomado de: http://www.fao.org/potato-2008/es/lapapa

La historia de la papa comenzó, según revelan la fuentes de investigación, con las comunidades de cazadores y recolectores que habían poblado el sur del continente por lo menos unos 7.000 años antes, estas comenzaron a domesticar las plantas silvestres de la papa que se daban en abundancia en los alrededores del lago cuando los agrocultores andinos emprendieron la faena de domesticar especies que facilitaron evolucionar especies de cepas a partir del ancestro venenoso de la planta de la solanáceas (esta familia de plantas eventualmente prosperó no solo en papas, sino también en tabaco, chiles, pimientos y tomates). La papa evolucionó lentamente a su forma actual en las tierras altas de los Andes.

Unas de las características resaltantes aplicados al cultivo de la papa es el desarrollo del sistema de terrazas aplicados en los desniveles de la topografía para su cultivo y el uso optimizado de los recursos hídricos en el espacio agrícola de las chagras, siendo esta técnica además un avance para controlar la degradación de los suelos, permitiendo la atenuación de la erosión de la capa freática por efectos eólicos o de mecánica de la irrigación hídrica pluvial, en estas chagras además de la papa, los agrocultores cosechaban un

sin número de especies autóctonas de biodiversidad domesticada de uso humano.

Las terrazas permitieron el cultivo en laderas empinadas a diferentes altitudes. El sistema también ayudó a mantener la fertilidad del suelo, como lo apuntamos, siendo que además, en los canales de irrigación, permitieron la acumulación de limo, sedimentos, algas y plantas, los cuales con residuos de excretas de animales eran desintegrados como compost, los cuales se mezclaban y consolidaban en un lodo rico en nutrientes que puede ser excavado por temporadas y se añade a las terrazas. Practicas agronómicas antiguas que aún es utilizada por los custodios de semillas y practicantes de la Agrocultura incaica.

A las tecnologías de las terrazas desarrolladas por las culturas del altiplano andino, se debe destacar además el sistema desarrollado por los pobladores de la localidad del Moray en el Perú antiguo, es una construcción del imperio Inca y se encuentra ubicada a 7 kilómetros de Maras, en el Valle Sagrado de los Incas, a 38 Km. al noroeste del Cusco. El manejo de la agricultura en Moray, según John Earls (2006) demuestra el manejo del agua en condiciones eco-climáticas mediante un diseño arquitectónico que reproduce patrones de estas configuraciones naturales, la construcción para el uso del agua en los sistemas llamados Muyus, las cuales son cavidades de origen natural y artificial en disposición circular, escalonada donde se utilizan por sistemas de gravedad la distribución del agua para su uso en un ambiente con escasos recursos hídricos, pero lo más significativo es que el sitio relacionado por los especialistas como un "centro antiguo utilizado por pobladores de tiempos del formativo, para la experimentación de especies de semillas de la biodiversidad agraria, el espacio reconstruye una serie de biomas donde se realizaban pruebas para diversificar los cultivos, en ese espacio se conocía y exploraba sobre la domesticación de especies y su adaptación a las variaciones de los ciclos de siembra, conocimientos que eran diseminados a los agrocultores del imperio incaico.

Ahora bien, hoy en día, los agrocultores siguen cultivando las papas tradicionales de muchos colores en la epidermis y en asociación con variedades de quinua como de otros cultivos agrupados y hermanados a la crianza de especies genéticamente diversas los cuales son sembrados en la chagra alta andina que para las practicas

localizadas en la cordillera peruana se corresponde con un espacio biodiverso complejo (ver Cuadro Nº 1), cada uno desarrollado y adaptado a un clima y condiciones de altitud particular y específicas en una interrelación entre altitud, condiciones del suelo, clima y agua.

Los recursos genéticos para la alimentación y la agricultura representan un recurso clave en la conservación y uso sostenible del recurso ambiental como estrategia cultural, junto a buenas prácticas, cosmovisiones y al legado Cosmovivencial con el entorno, son los fundamentales recursos humanos Biopatrimoniales que los agrocultores ofrecen como recursos del Mundo de Vida para hacer frente al cambio climático.

Con relación a la crianza de plantas como categoría ideática, de la cual hemos referido en párrafos anteriores, categoría un tanto contradictoria al de sembrar como acto de posar la simiente en el suelo para su fecundación y reproducción en perspectiva botánica, debemos señalar que, en la perspectiva hermenéutica, de la cosmovisión y de los mito-relatos del mundo indígena nuestroamericano, las plantas y las semillas no solo se cultivan desde la perspectiva de la naturaleza (el mundo natural) reducido a la "cosa" , en el sentido de depositar la simiente en la tierra, por el contrario en la perspectiva de la Cosmovisión Agrocultural, donde Animales, Plantas y espíritus conviven con los humanos que son sus parientes o antiguos, protectores y dadores de la cultura, que como héroes civilizadores otorgan la sabiduría para reconocer los secretos de la naturaleza, desentrañarlos y manejarlo a conveniencia de forma convivencial, en equilibrio.

Por tal sentido, las plantas se crían, ya que son seres vivos que ofrecen a los humanos sus cualidades regeneradoras de vida, transformándose, en nutrición y en fortaleza energética, como alimentos, medicinas, derivados para fabricar utensilios, vestimentas, tintes, cordeles, herramientas, bebidas y como sustancias extáticas facilitadoras del dialogar con los seres primordiales, entre muchos usos dados a la fuente vegetal; por lo tanto son las plantas y sus semillas unos parientes de los humanos, como lo son, además, los animales. La palabra y las virtudes de alma y del espíritu son intrínsecas a las plantas, animales, minerales-tierra, agua, viento-cielo y sueños-palabras-soplo o hálito de vida. Siendo entonces en

esta percepción un sistema de Vida-Mundo que es expresión del intercambio simbólico de los humanos con sus entes primordiales, seres fundadores o creadores del mundo, en este sentido compartimos con Richard Evans Schultes y Albert Hoffmann (2000), que las plantas en sus diversas exterioridades, hojas, raíces, semillas, tallos, frutos, flores, son la forma como los pueblos se comunican con sus Dioses desde prácticas sensibles, ideáticas y extáticas.[3]

5.2. Aspectos Tecno-Económico y Ecológicos de la Agrocultura en las Comunidades del Páramo de Mérida

La agricultura tradicional practicada por los comuneros y campesinos de los páramos de la cordillera andina de Mérida está orientada o centrada fundamentalmente alrededor del cultivo de la papa para autoconsumo y su comercialización, este rubro en forma complementaria con la producción de cereales (avena, cebada y trigo) los cuales se utilizan localmente, ya sea en la alimentación y autoconsumo familiar o como forraje para el ganado y para el intercambio de excedentes.

Maximina Monasterio, una de las principales conocedoras de la ecología de los páramos venezolanos desde el enfoque ambiental y de las características de estos escenarios ecosistémicas, (2003: 161), distingue a los páramos de Mérida por su doble condición de espacio físico-natural-ambiental y su reconocimiento como espacio cultural: "En el páramo no sólo hemos abordado la parte de ecosistemas naturales sino también la parte de producción, los agroecosistemas y posteriormente la parte social y campesina". Distingue dos grandes aspectos, los ecosistemas naturales y los distintos pisos altitudinales; en concordancia con "El páramo humanizado" que va desde los campesinos tradicionales hasta los nuevos y los distintos actores de la producción.

3 Parafraseando a Mircea Eliade (2002) diríamos que la experiencia de lo extático es una acción humana de comunicación espiritual y cósmica donde el intercambio simbólico es la base de la cadena de significados en el cual lo Espiritual es un Otro tiempo-espacio (alterno al plano físico del arriba-abajo o a los espacios del cuerpo de vida social). El cual con el uso de substancias de origen natural proporciona la experiencia religiosa chamánica, en este lenguaje la terapéutica se facilita en las expresiones del Tocar, Mirar, Hablar, Soplar, Cantar y el Danzar que abren las puertas a sueños, visiones y diálogos con los espíritus o seres primordiales.



Foto 07. Cosecha de trigo en Mucumpate, Mucuchíes, estado Mérida.

Duque Marcano, Yermana, por su parte (2015) y citando a Altieri y Nicholls, destaca en lo referente a la diversidad de los cultígenos altoandinos merideños y su interrelación sistémica, que:

> Los agroecosistemas andinos son genéticamente diversos, pues contienen poblaciones de cultivos nativos variables y cultivos exóticos adaptados, también especies silvestres emparentadas o no a los cultivos. En algunos cultivos, la gama de vegetación completa proporciona un enlace a la naturaleza, ya sea como las malezas o las plantas silvestres en su área de distribución original, han sido seleccionadas a partir de diferentes tratamientos, o mientras que en otros cultivos tales vínculos ya no son evidentes ocasionando disturbios al ecosistema (pp. 10-11).

En base a la superficie cultivada en las parcelas, predominan tres rubros comerciales importantes; papa, zanahoria y ajo con la presencia de un bajo número de parcelas con rendimiento y producción de brócoli, coliflor, trigo y ciertos cereales y hortalizas, a lo que el geógrafo y arquitecto del paisaje Omar Ovalles define como *Sistema Productivo Triguero del Paisaje Paramero de la Cordillera Andina* (2017), siendo un espacio agrocultural integrador de rubros de la biota originaria autóctona y cultivos adaptados, provenientes de

otras regiones del mundo y que se han incorporado paulatinamente a los sistemas productivos locales de la región en diversas épocas y momentos históricos.

Apunta Monasterio (2003) que el páramo es un gran reservorio de agua, que son las lagunas, humedales y glaciares, uno de los ecosistemas más frágiles que existen, su daño infringido por malas prácticas no ancestralizadas, pueden ser irreversibles, siendo su recuperación demasiado lenta.

Además, indica, son el espacio idóneo para la reproducción de especies silveradas, donde (ob. supra) "Algunas plantas silvestres son muy apetecidas por las transnacionales farmacéuticas. También los parientes silvestres de la papa que están en la vegetación del páramo son muy importantes porque se puede aumentar la diversidad genética de éste cultivo" (pp. 161-163).

Algunos cambios que se han suscitado en la zona con respecto a los patrones de agricultura tradicional hacia el monocultivo, tiene a juicio de muchos expertos, un impacto preocupante y latente de degradación y pérdida de los elementos fundamentales de la Agroculturalidad paramera con fuertes incidencias en el campo de los conocimientos tradicionales del Patrimonio bio-cultural; sin embargo es alentador que muchos agricultores de las comunidades que integran el eje papero se encuentran en un proceso de rescate, revitalización, re-conocimiento y auto-reconocimiento del uso de la papa "negra", cuibas (*Oxalis tuberosa*), como además de otros tubérculos, semillas y plantas vernáculas, como de aquellas incorporadas en los consumos y usos gastronómicos por efectos de la interculturalidad, posibilitando la producción de rubros dietéticos integrales a la dieta para consumo propio, cuyo elemento de trabajo se soporta en sistemas de autoconsumos e intercambios en huertas familiares partiendo de conocimientos botánicos, agronómicos y étnicos locales.

En la gran mayoría de las unidades productivas se practica la rotación de cultivos, normalmente se siembran entre dos y cuatro rubros, y en algunos casos hay parcelas con monocultivos, generalmente papa o ajo (Llambí et al., 2013), en contraste con las parcelas o huertas donde se practica la combinación de cultivos partiendo del principio de la tierra con despensa de alimentos variados, diversos, adaptados a los cambios climáticos y épocas,

complementarios: tubérculos, cereales, leguminosas y hortalizas, complementado en unidades de producción donde se obtienen productos lácteos y cárnicos con la cría de ganado bovino, ovino, aves de corral, cría y pesca en lagunas y criaderos.

A los efectos de la investigación y para su comprensión sistémica, a continuación desagregaremos de manera explicativa los elementos constitutivos de la Agroculturalidad, en términos agrológicos, etnográficos y ecológicos, en base a observaciones realizadas por el investigador, a los datos etnohistóricos y al análisis de las fuentes bibliográficas y testimoniales.

5.3. Designación de la parcela de uso agrícola

Los agrocultores andinos no tienen una asignación etimológica a la parcela de cultivo como se puede apreciar en otras regiones del país y en otros países, tales como, la minga y chagra en Colombia, conuco en las zonas bajas de Venezuela y el Caribe, la chagra o chacra de los altiplanos andinos, la milpa y chinampas de los mexicas y aztecas de México, y en la roza o roça practicada por los pueblos y comunidades de la Amazonía, el sistema de tumba y pudre de los afrodescendientes.

Como lo plantea Vargas Roncancio (2011: 7)[4] en su trabajo sobre la chagra amazónica, donde emprende la discusión teórica sobre la producción del Conocimiento Ecológico Tradicional (CET) con relación a los mecanismos de generación y transmisión

4 Apunta este autor Vargas Roncario (2011. 1-2) que "La chagra puede ser definida como un espacio de producción socioecológica de comunidades humanas y no humanas, que cohabitan y co-laboran en un territorio determinado afectando mutuamente sus devenires materiales e inmateriales. En ella, Latina numerosas comunidades locales a lo largo y ancho de América cultivan sus plantas; medicinales, potencialmente útiles para la industria farmacéutica a la vez, es el hogar de una amplia agro-biodiversidad que usufructúan tanto la industria alimentaria como las redes de investigación y desarrollo en recursos fitogenéticos; en este espacio tradicional de producción alrededor de $50 millones de personas del continente obtienen su base alimentaria; por otro lado, es un lugar esencial para el florecimiento de la diversidad cultural, pues a través de ella muchas comunidades locales organizan su vivencia colectiva del territorio y desarrollan sus Planes de Vida en función de principios de colaboración no pocas veces articulación conflictiva con diversos nichos ecológicos al mismo tiempo, afirman su existencia cultural frente estructuras políticas hegemónicas".

de saberes agrícolas en la comunidad Murui, dice el autor "la chagra indígena de la Amazonía Colombiana –un espacio de producción socio-ecológica de alimentos, espiritualidad y relaciones de poder". En lo concerniente a los andes venezolanos Clarac (2017:28) afirma que los campesinos llaman a la huerta o terreno de labrantío como, "terreno" o "lote", pues la palabra "conuco" de origen taino, comúnmente utilizada en Venezuela no se utiliza en la cordillera de Mérida para designar a la explotación agrícola.

Sin embargo encontramos en el vocabulario de lengua Timote que nos proporciona Alfredo Jahn (1927: 200), que él recoge la voz Ki-tapó para significar: La Tierra, consideramos que observando su fonética y morfosintaxis nos hacen presumir que el origen y significado, equivaldría a la acepción de sembradío, terreno, parcela agrícola, equivalente a la chagra de los andes centrales, o la palabra conuco de la voz taina y karib antillana.

Por su parte Lisandro Alvarado (2008: 420) afirma en este particular, refiriéndose a información etnográfica de Tulio Febres Cordero, pionero de los estudios étnicos de la cordillera de Mérida, que Tinopó es una voz que significa el fruto que viene espontáneamente en la parcela de labrantío, que como rastrojo se desarrolla sin necesidad de ser sembrarlo. Y es una voz que se aplica a los cultivos de la papa, señala Alvarado en reseña a Febres Cordero.

En los Páramos de Mérida, hemos observado que aún se mantiene el uso de esta asignación para señalar el espacio del sembradío donde se preservan semillas después de las cosechas de tubérculos, tal cual lo hemos observado en la actualidad, esta representa y constituye una práctica colectiva, por lo tanto ancestral para la preservación de las semillas.

Alfredo Jahn (1927) apunta y expande la explicación anterior al señalar que en esas parcelas o Tinopó se sembraban ya a finales del siglo XIX y principios del XX, una variedad de cultivos y plantas en asociación simbiótica y tomando como espacios para diseminar sus semillas, las tierras más próvidas de aquella geografía, las semillas no obtenidas de sus parcelas las recibían por permuta y reciprocidad en una red de intercambio de productos con pueblos de otras zonas ecológicas de los niveles altitudinales más bajos ubicados en las regiones de clima húmedo tropical, como es el caso del cacao, de

mucho prestigio para su usos ceremoniales por los habitantes del periodo indígena, esta diversidad se patentiza en esta observación:

> Los timote eran agricultores, especialmente los que vivían en la región elevada, menos próvida que la de las selvas de tierra caliente. Cultivaban el maíz, que les proporcionaba pan y la bebida llamada chicha, por fermentación de su fécula. Así mismo sembraban la yuca (*Manihot utilissima*), el zapayo, la auyama (*Cucurbita pepo*), el ñame (*Dioscorea alata*), el ocumo (*Colocasia esculenta*), el apio (*Arracacha escalenta*), el churi y el cacao. Este último fruto se encontraba también silvestre en las selvas de la tierra cálida. (p. 201)

Omar González Ñáñez (2006) reseña como características fundamentales de la agricultura para el periodo indígena:

> La agricultura en terrazas, adaptada a las características y diferencias ambientales entre Tierras Altas y Bajas, así como el uso de canales de riego y acequias fabricadas con piedras, fue otra tecnología del período indígena que se conserva en uso por los actuales campesinos; allí se producían yuca dulce, papa, ruba, micuy,[5] hayo, fique, algodón; algunos de estos rubros ya han desaparecido. Además de la continuidad, en las comunidades más aisladas, de algunos de estos cultivos, se sigue empleando, a pesar de la modernización tecnológica foránea, con la introducción europea del arado con bueyes e instrumentos tecnológicos de hierro (hacha, machetes, azadones, etc.) se pueden encontrar otros que son del Período Indígena tales como el uso de la coa, (muy extendido en el mundo amerindio, el cual es un instrumento compuesto por un palo largo de madera con punta de piedra para sembrar cereales; la punta de piedra fue sustituida luego por hierro). También hoy entre los descendientes indígenas los campesino, se mantiene un profundo conocimiento

5 Alvarado (2008:319), la identifica como: MICÚI. Tauschia Jahnii. Umbelíferas. «Planta andina de tallos y ramos fistulosos, estriados, hojas pinatisectas, glabras, y flores amarillentas y dispuestas en umbelas sencillas.» Pittier, 229. –«Especie de encurtido por raíces: micuyes y rubas en la tierra fría.» Salas, Tierra-Firme, 182.

> etnobotánicos así como las prácticas de la agricultura en terrazas que proceden del Período Indígena. (p.3)

Se destaca en los señalamientos del investigador los elementos que integran los sistemas productivos en el periodo indígena o precolombino y pos colombino con predominio local de la cultura étnica.

Investigadores del Grupo Kisnacuy. Departamento de Instrucción y Formación (2004) en un estudio sobre el Análisis de las Frases y Vocabulario de la Lengua Timote que aparecen en "Los Aborígenes del Occidente de Venezuela", de Alfredo Jahn; con referencias a los trabajos de Amílcar Fonseca ("Dialecto Kuikas"), José Ignacio Lares ("Etnografía del Estado Mérida"), Tulio Febres Cordero ("Procedencia y Lengua de los Aborígenes de los Andes Venezolanos) y Americo Briceño ("Idioma de los Cuycas"), refieren que:

> (…) el morfema po implica el suelo, el piso, la tierra; según se ve en varias palabras: kiu po (la cucaracha), tinopó (raíz silvestre, incluyendo la papa; rastrojos), tapó (tierra plana o valle), téukpo (huella, pisada)... y, en este caso, como parte de la palabra que significa hacia abajo (por cierto que tinopó es una palabra todavía en uso). (Mimeografiado 16)

Todo lo cual a nuestro modo de ver coincide confirmando nuestra presunción de designación con este nombre a la parcela de cultivo agrícola.

5.4. Andenes, terraplenes y terrazas

Jahn (1921) citando a Lares, señala que los Tiguinoes construían muros de piedra seca en las faldas de sus montañas, para retener la tierra vegetal, a manera de terrazas, que tenían bajo cultivo. En las cercanías de Acequias, refiere el autor, existen todavía restos de estos muros o paredes.

Por su parte, Erika Wagner (1991) refiere a la arquitectura lítica incipiente de los Mucuchíes, constituida por muros de piedra, de distintas épocas, según la autora, quien destaca que en los tiempos remotos estos presumiblemente servían para distinguir los predios de grupos humanos distintos, dice esta autora que guarda particular

interés las zonas llamadas terrazas agrícolas alineadas denominadas por los locales como andenes o catafós, espacios de uso en las siembras y protectores de la erosión.

Clarac (2005), por su parte se refiere al tópico de las tecnologías de uso del terreno en desniveles como:

> Esta sabia tecnología de las terrazas, cuyas características se adaptaban a los distintos tipos de laderas, son parte del contexto amplio de nuestros mitos, debe ser recuperada para evitar desastres futuros y obtener producciones agrícolas mucho más importantes; debemos reaprender a hacer terrazas, según las zonas (porque esta tecnología tiene diferencias según los terrenos y los declives), re-aprender a hacer canales de riego o "acequias", y re-utilizar estas últimas, o revivirlas pues muchas de ellas fueron desviadas hacia las ciudades o hacia tierras de haciendas. De modo que terrazas y acequias que han logrado sobrevivir hasta hoy son parte de nuestro patrimonio, pero no deben ser concebidas únicamente como esto: un "patrimonio cultural", un "patrimonio histórico", o un "patrimonio arquitectónico autóctono", han de ser parte nuevamente de nuestro saber tecnológico (p. 67)

La narración, reciente de la señora María Vicenta Dávila de la Mixteque refiere al espacio de vida, en la remembranza de la memoria y a la evocación del sonido del agua, colores y mixturas de la composición paisajística de las estructuras de caminos y acequias elaboradas en piedra:

> (…) de La Mucumpate, en mi primer grado, recuerdo que al frente de la escuela pasaba una acequia y uno tomaba de esa agua.
>
> De mi infancia añoro los caminos de piedra, los puentes de madera, el sonido profundo del agua que corría por la quebrada Miguagó. A la abuela Tecla con su bordón recibiendo sus pacientes, fumándose su puro en la mañana y tomando su café con el chorrito de miche.[6]

6 Testimonio de Sra. María Vicenta Dávila. La Mixteque. Destacamos que la abuela Tecla, del relato fue la partera del Caserío

Este peculiar y singular enfoque de las prácticas agroculturales en terrazas ha sido la opinión general de los expertos que han estudiado los sistemas agroculturales andinos, sin embargo las conjeturas que emergen de los estudios arqueológicos y gloto-lingüísticos (Meneses y Gordones, 2003, 2004; González Ñáñez, 2008) confirman la sucesiva configuración ocupacional de los andes de Mérida, movimiento originado por poblaciones indígenas en momentos históricos diversos, con migraciones provenientes de las regiones bajas del país, con pueblos procedentes de la región sur, los llanos y oriente de Venezuela portadores de la tradición de la llamada cultura del Shifting Cultivation (Conklin, 1954: 221).

En razón de lo anterior, consideramos necesario reconfigurar la idea de una sola forma de prácticas agrícolas para la región cordillerana, señaladas como son los cultivos en terrazas y regadíos en tiempos de la época indígena, y considerar la presencia de sistemas agrícolas relacionados con las técnicas de la tala y la quema o agricultura de roza, lo cual encaja perfectamente con las apreciaciones del contacto múltiples y migraciones sucesivas y de un poblamiento precolombino de pueblos originarios de filiación chibcha, otros de ascendencia Caribe provenientes de la cuenca amazónica y de la cuenca del lago de Maracaibo y otros de habla arawak, oriundos de los llanos y del oriente del país, en épocas diversas, el testimonio del señor Ramón Hernández, habitante de Gavidia, nacido en el año 1946 en el páramo de El Carrizal, en el camino que conduce a Barinas desde la Cordillera de Mérida, abre brecha en este sentido, él nos refería que:

> (…) la forma de nosotros sembrar no era como es ahora que es con bueyes, se arreglan una cantidad de terreno para sembrar, ese tiempo eran unas rozitas,[7]

7 Diminutivo de Roza: “sistema de barbecho de roza previa de monte, alto o bajo en donde la parcela escogida para el cultivo los grandes árboles son derribados con hacha o quemados por la raíz, después de haberlos secado por medio de incisiones. La vegetación pequeña es igualmente quemada 'in situ', y los tocones y otros restos, que han permanecido sin arder, son dejados en el campo conjuntamente con las cenizas y raíces de los árboles y matorrales. La siembra y plantación se realiza directamente en las cenizas, sin preparación previa del terreno y sin usar más instrumentos que quizás un palo aguzado para remover las cenizas o abrir unos hoyos donde plantar las raíces o enterrar las semillas". (Esther Boserup,1967: 40)

> se llamaban una roza, y se arreglaba el terreno, se rozaba el monte que había en la parte en donde se iba a trabajar y se le hacía un contrafuego a la roza, se le metía candela y se quemaba la partecita en donde se iba a sembrar (…)

5.5. Instrumentos de trabajo

Resaltamos los instrumentos de trabajo utilizados por los campesinos de Los Andes, partiendo de un el relato cósmico que emerge de la lectura de Cartas a Sebastián para que no me olvides referido a Los Conuqueros de Orlando Araujo (2007: 64-65),[8] cuando se evoca una imagen del arado salpicando las laderas de las altas montañas encorvadas, gélidas, y como transitan las vidas de los habitantes de los andes; esa metonimia de la memoria es fundamental para señalar la significación concreta, ideática e imaginaria del paisaje y de los instrumentos del trabajo de la tierra en una interrelación espacial, donde arriba, abajo y los espacios de la tierra tienen una significancia fundamental, he aquí la imagen de etnogénesis asociada al paisaje y el trabajo, a la que hacemos referencia:

> Volvamos a mi tierra y a mi infancia (…). Una vez tú viste esto allá en Los Andes: un hombre encobijado detrás de una yunta de bueyes, muy arriba entre las nieblas como si sembrara en las nubes. Tenías cuatro años, Juancho tres. Me preguntaste cómo habían llegado tan arriba y de qué se agarraban para no caerse, Te dije que el hombre se agarraba del arado, el arado se agarraba de los bueyes y los bueyes se agarraban de la tierra.
>
> -Pero zi la tierra se quita y ze pone- Dijo Juancho.
>
> -Es la niebla- dijo la madre. (p. 46)

A medida que avanzamos en la lectura de este libro de las Cartas al hijo, también vamos profundizando en los intersticios del amor y sus signos, metáforas y metonimias de la naturaleza y la sensibilidad asociadas a colores, olores, acontecimientos, vestigios de referencias a personajes y acontecimientos de la vida sencilla de los seres del campo andino. Un paisaje poético, no en el sentido de

8 Orlando Araujo (2007). Cartas a Sebastián para que no me olvide. Monte Ávila Editores Latinoamericana, Caracas.

la complejidad sino como marcador de una determinada filosofía de vida que hunde sus raíces en un pasado/presente que se repite de manera cíclica y en espiral en cada generación, de padres a hijos, en la memoria y la palabra.



Foto 08. Paisajes de caminos antiguos en la Cordillera de Mérida   Fotografía José Medina

Asociamos la idea anterior, con las formas como los antiguos mexicanos explicitaban en la tradición de los "Huehuetlatolli" o "Pláticas de los ancianos", los cuales con frases afectuosas que se repetían, combinándose con alabanzas y consejos daban referencias a la significación de la vida, el trabajo y las cosas que se usan para el trabajo como instrumentos de trabajo, cargados de bondades.

Las yuntas de bueyes para realizar las faenas de rotular y arar los campos en condiciones escarpadas, de grandes pendientes en las faldas de las montañas, hasta la actualidad se siguen utilizando en los páramos andinos, ésta modalidad que consiste en un par de grandes y fuertes bueyes que se unen por medio de un madero (yunta) a sus espaldas y conectado a ésta se encuentra el arado.

Los instrumentos de trabajo de uso común en las actividades en los cultivos son:

Los arados de los bueyes los hacíamos nosotros mismos, yo nunca he comprado un arado, yo lo hago yo mismo. Antes todo se molía en piedras que se encontraban en el río.

Las eras las hacía uno mismo también. A mí nadie me enseñó, yo puse cuidado.

Yo aquí no vide sacar fique, don Amable Parra sí sacaba. Aquí llegaban las abejas y hacían carmina. El carbón se sacaba de madera. Tejedores había, hombres y mujeres, tal y cual tenían sus telares.

Bajando La Toma allí hay todavía un telar, donde Bernardo Sánchez. En El Mocao hay un telar funcionando, era de Eladio Sánchez, ahora lo usan los hijos.[9]

Otro testimonio sobre los instrumentos de trabajo, fue expresado por el señor Ramón Hernández, nacido en 1946 y vecino de Gavidia, municipio Rangel, miembro activo de los movimientos de rescate de la semilla nativa, quien al preguntársele si antes sembraban con surcos, fue categórico al señalar que:

P. ¿Antes no cultivaban con surcos?

R. No, nosotros no usábamos bueyes, nosotros usábamos era una piqueta,[10] se trabajaba la tierra con una piqueta, no desherbábamos la papa tampoco.

(…) y con lo que se sembraba era con una piqueta (coa o palo sembrador), se arreglaba bien el terreno se iba metiendo la semilla toda parejita, y no se deshierbaba porque a la papa no le salía hierba, el terreno era limpiecito, y aguantaba también la papa mucho tiempo porque se sembraba.

---

9 Narrado por Rafael Ramón Gil. La Mixteque. Mérida

10 Se refiere a la Coa o palo sembrador. Ruiz Blanco, Matías (1965: 43) se refiere a este instrumento entre los Cumanagoto y Píritu de oriente como sigue: "… no aran ni cavan la tierra, si no rozan el monte y lo queman; y, en lloviendo, que está blanda la tierra, siembran a golpes el maíz, hoyando con unos palos, de pie derecho, y después si se sale alguna hierba, la limpian (…)"

En consonancia con el testimonio podemos determinar tradiciones de usos de Instrumentos de trabajo de marcada factura indígena relacionadas con ese período.

5.6. Construcciones de habitación y espacios agrícolas

La vivienda construida en piedras, en forma circular o semi-circular, techo de paja y piso tapiado era el elemento constructivo básico del paisaje paramero; muchas de estas viviendas con su estilo antiguo persisten las zonas circunvecinas a los poblados del Páramo. En muchos casos la vivienda es construida en laderas aprovechando espacios de las montañas, los planos inclinados, de manera que estas servían para consolidar su estructura soportada a las piedras y laderas. Wagner (1991:57-57) hace referencia a estas viviendas para el periodo indígena construidas con piedra, consolidadas con bases que llaman poyos, cubiertas con paja u hojas de frailejón.

Alfredo Jahn (1927) en los en sus tiempos de explorador por los páramos andinos observaba en relación a la vivienda:

> En los lugares muy elevados y fríos, como en los páramos de Apartaderos, se observa aun que los indígenas fabrican sus chozas con gruesas paredes de piedras, aprovechando por un lado alguna gran roca, a la cual queda como adherida la choza. Este modo de construir obedece no tanto al propósito de economizar la construcción de todo un tendido de pared, como al de aprovechar aquella roca como estufa, ya que tiene ella la propiedad de absorber el calor solar e irradiarlo al interior de la habitación (p. 127)

La arquitectura vernácula o el patrimonio edificado resultante del contacto indo-europeo estaba constituida por viviendas construidas con los materiales que ofrecía la naturaleza en su estado más puro, como son: el barro para fabricar la tapia, el bahareque las tejas y las tablillas para hacer el piso, las cañas de los ríos y quebradas para tejer los techos, las rolas del árbol del sínaro o Jumángue, especie de guayabo (*Psidiopsis moritziana*), se usa como vigas para soportar el techo y de uso medicinal.

En la fotografía siguiente se puede apreciar una Casa, propiedad de la señora Ciria Parra, ubicada en Gavidia construida

con las técnicas, disposición y materiales a la usanza de las habitaciones prehispánicas, planta cuadrada, techo cónico de palma, paredes de piedras y sujetas a inclinación de pendiente sobre tierra con una dimensión de 3 m² aproximadamente. Las paredes están hechas de piedra adheridas entre sí por una mezcla de barro como adherente. En el interior de algunas paredes se encuentra una especie de armazón, sujetador de la estructura del techo construido con varas de madera. Sobre uno de los lados de la vivienda la pared está levantada sobre una roca natural originaria del lugar. La casa sólo posee una ventana, para el control de la temperatura. Con respecto al techo éste se sostiene por vigas de madera muy finas entrecruzadas, sobre el cual se halla una mezcla de barro con paja adherida. La fibra vegetal ha cubierto el techo debido a los cambios y evolución del páramo de Gavidia. La vivienda ha sido objeto de numerosos estudios realizados por la Universidad de Los Andes, lo que ha permitido la obtención de información fundamental para la investigación del modo de vida de los habitantes de la época, la cual aparece registrada en el Catálogo del Patrimonio Cultural Venezolano. 2004-2006, del Municipio Rangel, edo. Mérida, IPC. p.33).



Foto 09. Casa tradicional de herencia prehispánica en Gavidia. Fotografía: Lino Meneses Pacheco. 2005

Los cimientos de estas viviendas estaban elaborados con grandes piedras de río, que además se usaban para nivelar el terreno y se conocen hasta la actualidad con el nombre de "madrinas".

Las características de estas casas son: paredes de tres a cinco metros de alto, un gran patio central (usado para secar café al sol), zaguán de entrada a la casa, portones de doble ala, ventanales con barrotes de madera y chimeneas para sacar el humo de los fogones, aprovechando siempre el plano inclinado de la topografía:

> Mi papá hizo la casa de piedra. Le puso unas vigas derechitas y le atravesó otras y puso a unos piones, y a nosotros también, a que ayudáramos a cortar paja para ponerla en el techo. Y no se pasaba el agua cuando llovía, duraba mucho ese techo.[11]

Actualmente hay una tendencia a la construcción de cabañas y posadas turísticas guardando estos parámetros, también se han restaurado casonas y haciendas muy antiguas, conservando la arquitectura colonial mestizada con elementos constructivos prehispánicos.

Clarac (2005) dice, al respecto que:

> Cada comunidad tenía sus viviendas y cultivos en las partes altas y en partes bajas cercanas, y este patrón de asentamiento lo ha tenido hasta muy recientemente el campesino de Mérida, pero lo ha venido perdiendo progresivamente desde la década de los 80 muy especialmente, por la re-estructuración a la que llevó obligatoriamente el crecimiento de las ciudades y sus áreas de influencia. (p.68)

Además, en su libro La Cultura Campesina en los Andes Venezolanos (2016:86) Jacqueline Clarac, haciendo referencia a Mario Sanoja e Iraida Vargas, indica que la vivienda en las comunidades organizadas eran del tipo comunales y albergaban cada una, posiblemente, una familia extendida. No existe la estratificación social ni sobre las instituciones políticas, aunque se puede inferir que estos pueblos tenían un carácter autosuficiente, poseían un principal

11 Testimonio de Jesús Manuel Rivas Albornoz. La Mixteque.

o jefe debido a la presencia de una tecnología agrícola basada en el regadío que hace suponer la necesidad de esta forma de autoridad centralizada para dirigir la ejecución y el mantenimiento de la red de canales y reservorios de agua, así como también de un mecanismo para regular y controlar el uso equitativo del agua y los servicios públicos entre las personas de la misma o de diferentes comunidades.



Foto 10. La casa soportes de piedras y otros elementos constructivos. Fotografía: José Medina.

La distribución de esta vivienda y algunos de sus componentes y repartimientos están en la memoria colectiva de los pobladores lo cual podemos constatar en los testimonio a continuación:

> Las camas eran de unas trojas con paja y a veces dormían los piones en un cuero de buey en el puro suelo. Comíamos en tazas hechas de barro, mi tío hacía muchas cucharas de palo.[12]

> Mi papá y mamá vivían allá, ellos fueron los primeros habitantes y fundadores del caserío, allí nacimos los tres primeros hermanos y allí nos criamos. Trabajamos y ayudamos a mi papá en la agricultura y en los oficios de la casa a mi abuela y a mi mamá. Estudié hasta tercer grado[13]

12 Testimonio de Jesús Manuel Rivas Albornoz. La Mixteque.

13 Testimonio de María Isabelina Gil de Dávila. La Mixteque.

5.7. Cuevas, mintoyes y silos

La presencia de cuevas y oquedades con fines de usos mortuorios como cámaras funerarias y con el propósito de almacenamiento de las semillas, es una característica del paisaje paramero, en el informe de la excavaciones arqueológicas de la Fase San Gerónimo, en las cercanías de Tabay , cuenca alta del Río Chama en el estado Mérida, la arqueóloga Iraida Vargas hace referencia al uso de estas estructuras de piedra (Vargas, 1969), se hace presente entre las culturas indígenas de los Andes venezolanos estos se refieren a:

> "(…) existe una dispersión relativamente lineal de viviendas, orientada de norte a sur, siendo probable que para cada casa correspondieran cuatro mintoyes, lo cual lleva a pensar en la posible utilización de éstos como silos para almacenar alimentos." (p. 17)

José Ignacio Lares (1907) al referirse a estas estructuras y a la disposición interna y a su localización en los campos y sembradíos, refería:

> Con frecuencia al arar ciertos campos, se descubren estos sepulcros que los indios llaman Mitoy, y al lado del cadáver se encuentran unas piedrecitas encarnadas. Hoy cuando descubren un Mitoy, la laja que lo cubre la utilizan las mujeres para moler cacao, por lo plana y fina. De la misma manera construían sus sepulturas los Miguries; colocaban el cadáver sentado y le ponían sobre las piernas los objetos de su oficio y que había usado durante su vida. (p.21)

Alfredo Jahn (1927), por su parte refiere con relación a los espacios sagrados y de culto, llamados Mintoy, que:

> En medio de sus pueblos construían estos indios una choza grande llamada caney, la cual servía al culto que rendían a ídolos de forma humana más o menos tosca, hechos de arcilla cocida. También se ejercía este culto en las grutas de las montañas, llamadas Mintoy, como lo atestiguan los frecuentes hallazgos de ídolos, lámparas o braceros y pectorales en las cuevas y

> grutas que se hallan cerca de la cima de la Teta de Niquitao (4006 metros), en el Estado Trujillo. (p. 116)

En torno a los abalorios donde se distingue el uso de ofrendas de objetos de algodón, derivados de alimentos y bebidas elaboradas de semillas y a osamentas y cuernos de animales endémicos:

En las ceremonias del culto, que celebran en sus mintoyes y caneyes, tenían puesto prominente los sacrificios, que consistían en ovillos de hilo, cuernos de ciervos, pequeñas mantas de algodón y manteca de cacao que quemaban en lámparas o braserillos provistos generalmente de tres pies.(p. 117)

Una descripción inequívoca por demás exacta de la disposición de estas construcciones multiusos corresponde a la que a continuación nos brinda el etnólogo Jahn (1921):

> Los Mucuchíes sepultaban sus muertos en la tierra, a cuyo objeto cavaban un hoyo que revestían con piedras y el cual tapaban luego con una laja perfectamente plana, de modo que resultaba una bóveda artificial. Por los lados de Mucuchíes se han hallado algunos de estos sepulcros, llamados todavía por los habitantes de aquella región mintoyes, y en su interior se han encontrado, al lado del cadáver, algunas cuentas de cuarzo rojizo, que fueron parte del adorno del difunto. Algunas de estas cuentas, que obtuvimos en Mucuchíes, miden 35 milímetros de longitud por un diámetro de 10 milímetros en el centro y ocho en los extremos, siendo su forma la de un cilindro ligeramente inflado en el centro. La perforación longitudinal de estas cuentas mide 2 milímetros de diámetro. Muchas de las piedras planas que usan los campesinos para moler el cacao o el café provienen de algún mintoy descubierto en sus labranzas. (p. 118)

Es de destacar de la descripción anterior el elemento señalado por Jahn con el uso que le daban ya los campesinos en los inicios del siglo XX, descendientes de los constructores de los Mintoyes, sitios sagrados doblemente, pues las tapas de los huecos de entradas a los Mintoy eran según observó él reutilizada como piedras para moler granos.

La pregunta es ¿qué asociación simbólica podrían tener entonces usar elementos de sacrilegios de una tumba? La respuesta hipotética. Ninguna. Pues a nuestro entender el espacio tiempo Vida-muerte o Semilla-ofrenda es un continuum, por tanto los elementos del Mintoy no son en términos de sus usos y codificaciones en el Modo de Vida indiano, espacios mortuorios o funerarios como lo ve in estricto sensu la perspectiva occidental. Es un espacio de ofrenda en el mejor sentido de la palabra, de resguardo de vida, por lo tanto de conservación, es decir un silo de vida.

Examinando las mitohistorias[14] cordilleranas de Tulio Febres Cordero (1952) encontramos un mitema[15] que da fortaleza a este planteamiento:

> Encantos Hijos", hombre y mujer, indio e india, amado y amada, hechos a imagen y semejanza de sus padres y con iguales facultades universales, pusieron sobre la Tierra a los primeros hombres en la región, que luego bajarían a formar el pueblo en donde hoy está situada la meseta de Mérida. A diferencia de la mitología cristiana, donde los "elegidos" suben al Cielo, los padres creadores están debajo de la tierra (p.47)

Wagner (1991:57), señala que una de las estructuras arquitectónicas más significativas de los páramos y poco conocidas por sus atributos y usos, son los mintoyes o mitoyes, según ella, pudieron servir para tumbas o alternativamente como silos para almacenar granos y tubérculos.

Los mintoyes son de diversos tipos, formas y disposiciones como lo muestran José María Cruxent (citado por Wagner en 1980) y el arqueólogo Antonio Niño (1994), una caracterización general de estas estructuras corresponde a la siguiente descripción, una cámara circular, sellada con dos lajas; algunas tienen formas de botella.

14 Relatos míticos que trasladan a los tiempos primordiales de los pueblos y culturas.

15 Mitema es una porción irreducible de un mito, es un elemento constante que siempre aparece intercambiado y re-ensamblado con otros mitemas, relacionados en el discurso de diversas formas, es una expresión de sentido que unido en relaciones más complicadas de estructura, construyen el corpus del relato mitológico.

A los efectos de dar fuerza a la hipótesis esgrimida por nosotros sobre el uso de los mintoyes como silos para el resguardo de semillas queremos aportar el testimonio reciente del Sr. Ramón Hernández, nacido en La Carrizalera en 1946 y vecino de Gavidia: "guardábamos la papa por allá en cuevas (mintoyes)[16] o la guardábamos en la casa en un choberao[17] (Tarimba, cambullón o entreverado, barbacoa, troja o troje),[18] en una parte se le hacía un choberao a la casa ahí se guardaban las papas o en cuevas también (Mintoy).

Otro testimonio fundamental sobre el tabú o mediación de respeto a las cuevas y oquedades lo encontramos en este relato de Jesús Manuel Rivas Albornoz. La Mixteque:

> Por allá hay muchos entierros, yo vi a mi papá con otro señor que tenía un costal en un cajón y yo les pregunte qué era y dijeron quesque eran grapas que usaban para clavar los encierros.
>
> Eso de los entierros, los duendes, espantos, carbuncos[19] y secretos del páramo, son verdades. Me espantaron una vez en el páramo. Una noche me conseguí un entierro que estaba en una cueva, pero me dio miedo y al otro día que fui con mi hermana, ya no estaba la olla que vi allá. Yo digo que sí era, porque esa noche no pude dormir y vi a la olla que le brillaban cositas adentro y no estaba ya. Todo esto existe todavía.[20]

5.8. Distribución del espacio en los cultivos

La biodiversidad paisajista, en la secuencia agroecológica

16 Entre paréntesis nuestro.

17 Quiere decir entreverado.

18 Entre paréntesis nuestro para destacar como son designadas estas estructuras de almacenamiento en otras regiones del país en comunidades campesinas y entre, como es el caso de los descendientes de los Cumanagotos de Anzoátegui, como lo hemos observado en trabajos de investigaciones anteriores (Márquez, M. 1984; 2015).

19 Carbuncos se refiere a ente maléfico que causa enfermedad

20 Testimonio de Jesús Manuel Rivas Albornoz. La Mixteque.

sucesión-regeneración de la tierra y el paisaje intervenido, se da en los Páramos merideños en la siguiente secuencia de distribución de los espacios de cultivo, en términos ecológicos y agroecológicos, señala la ecóloga Maximina Monasterio (2002), que corresponde a la fase de descanso de tierra en la post-cosecha a un proceso en el manejo de la tierra por parte de los pequeños campesinos parameros como un proceso de aprendizaje e innovación del conocimiento sobre manejo y prácticas ecosistémicas.

A los fines de regenerar la capa humífera y con los fines de devolver a la capa freática las condiciones de elementos necesarios, los campesinos practican una secuencia de uso y descanso, que puede prolongarse el tiempo suficiente, en el cual llega incluso a regenerarse la vegetación natural del páramo, en el caso particular de las áreas de influencia de la comunidad de Gavidia este proceso regenerativo en las prácticas tradicionales tiene la duración del descanso que es variable (entre 3 a 20 años) y depende, según la ecóloga, de la historia y el estado de cada parcela y de la disponibilidad de tierras de cada familia, destaca Maximina Monasterio (Ob. supra) que:

> En la mayoría de los casos los páramos "regenerados" que se vuelven a cultivar son fases intermedias de la sucesión, que presentan especies claves como indicadoras de almacenamiento de nutrientes en el contexto del conocimiento campesino, tales como la Espeletia schultzi y el Lupinus meridanus. (p.104)

El espacio del Paisaje agrocultural entorno a los páramos ha sido sometido a prácticas agroculturales por los campesinos, experiencias que han permitido la restauración del espacio en un sistema llamado "sistema global y complejo" en el cual las sabidurías campesinas son factor fundamental, en términos de buenas prácticas ecosistémicas y agrológicas, esta afirmación de la estudiosa de los páramos, la profesora Monasterio (ob.cit), es fundamental pues esa regeneración inducida por las decisiones y los itinerarios del campesino dan origen a la formación de mosaicos en el espacio del valle de Gavidia, en particular, lo cual pudiere ser factible de observar en otros conglomerados de practicantes de la Agroculturalidad, "donde cada parcela del conjunto pertenece a una etapa definida

de la sucesión, ya sea en las diferentes fases de regeneración, en el barbecho o en el desarrollo del cultivo, configurando una diversidad paisajista donde se interdigitan etapas sincrónicas y diacrónicas del proceso de regeneración, y etapas del ciclo agrícola: barbecho-cultivo, lo cual permite la coexistencia de todas las etapas de la sucesión en un momento dado y su interpretación comparativa, acentúa la investigadora la siguiente afirmación: "La presencia del páramo natural, con su alta diversidad, constituye una fuente de semillas y otros propágulos que puede acelerar la regeneración sucesional del ecosistema". (Ob.cit.: 106)

A nuestro discernimiento reviste particular importancia la observación anterior, en tanto apunta a consolidar y reafirmar las orientaciones de esta investigación en torno a la consistencia de los conocimientos y sabidurías aplicadas por los agrocultores tradicionales a los términos de uso del espacio-Páramo, no solo desde la aplicación de Buenas Prácticas de trayectoria ancestral, sino incluso a revisar la hipotética visión del investigador sobre el manejo de un espacio montaña-dadora de vida y alimentos que representa en los espacios ideáticos el hogar y fuente de la vida y semillas, lo cual ha permitido diálogos de respeto a la naturaleza deificada en comportamientos explícitos de obediencia.

Maximina Monasterio, como autoridad en la materia de estudios ambientales, ecológicos y agroecológicos de los ecosistemas de Páramo, en entrevista realizada en 2003, señalaba que:

> En el páramo de Gavidia, Municipio Rangel, se practica una agricultura todavía llamada de descanso; se utiliza una parcela con vegetación, es decir, que se ha regenerado; se ara, se deja en barbecho por seis meses y después se siembra. El primer y segundo año con papa y el tercer año puede ser un cereal para pastorear el ganado o cosecharlo y dárselo como alimento. Luego este terreno entra en una fase de descanso de hasta veinte años y se va regenerando con las especies del páramo. Ahora con el crecimiento poblacional cada vez hay menos tierras para dejar en descanso, entonces los descansos se van acortando, en vez de 20 años, han pasado a 10 y ahora consideran por lo menos 5 años de descanso. (p. 167-168)

Para la investigadora el conocimiento aplicado por el campesino es sustentable, es decir de bajo impacto negativo, se apoya en los criterios de aprovechamiento sin infringir daños medioambientales, ciclos de uso por debajo a los tiempos de regeneración del suelo, aportando elementos nutrientes a la capa freática:

> El sistema original campesino no tiene niveles de erosión, de contaminación, es un sistema que consta de prácticas sustentables; de la agricultura con descanso de bajo impacto pero de baja producción, se debe tender hacia una mayor productividad acortando los descansos con la generación de abonos verdes, biofertilizantes como las micorrizas. (p. 168)

Conforme a los elementos esgrimidos y mostrados, compartimos el juicio que se deriva de la observación y el análisis realizado por los ecólogos y agrónomos con respecto a las prácticas de bajo impacto que entrañan saberes ancestralizados en el respeto a la tierra y en la noción de esta como un ser avivado al cual se debe proteger para mantener en el tiempo su permanencia, carácter sustentable y sostenible de la sabiduría agrocultural, en esa metafórica y mítica apreciación de los criadores de la tierra.

5.9. Locación de los cultígenos respecto a sol, luna, vientos (los vientos cardinales norte, sur, este, oeste)

Los sembradíos se distribuyen, según se observa, estableciendo una orientación naciente –poniente, buscando los trazos da la luz solar en su desplazamiento y recorrido en la montaña y en el Tinopó o parcela; buscando con ello una profunda cobertura en la relación tiempo y exposición solar para las funciones “dadoras, protectoras y alimentativas”, como señalan los agrocultores, de las propiedades de los rayos solares en su exposición sobre las hojas de las plantas en su aporte al proceso del ciclo de floración, regeneración clorofílica y en la formación del oxígeno útil para el entorno, contra efecto al cambio climático como aliviador del CO2, o gases de invernadero acumulados en la atmósfera.

La distribución en el Tinopó de los cultivos depende de una cantidad de características fundamentales que hemos observado, de

las cuales destacamos cuatro, a saber: 1) si el agrocultor planta una sola especie la distribución es homogénea, recurriendo al señalamiento anterior y a las características edafológicas, la geometría y relieve del terreno que permitan una buena irrigación en la distribución del agua como un tendido natural permitido por las curvas de nivel del terreno de labrantío; 2) si los cultivos son del tipo asociado o policultivo, la distribución será dar la prioridad de ubicación en la "cabeza de parcela", espacio ubicado con la orientación al naciente, es decir el cardinal Este, y los cultígenos complementarios distribuidos en espacios sucesivos hacia al poniente, "cuerpo y pie de la parcela", en el caso de espacio donde se regeneran semillas para su re-uso, este espacio es reservado al centro de la parcela asociado con la "cintura y ombligo de la tierra o tinopó". Por lo regular se observa en algunas localidades del páramo y en las faldas y Valles bajos y cuencas intermedias, que este lugar anteriormente señalado, es marcado por los Agrocultores con lajas y piedras grandes en su Centro, asociadas con seres tutelares y protectores de la Agrocultura, suerte de piedras Madre-Padres que, según el Sistema Mundo de Vida, fijan el agua, la frescura y el aire en la parcela y hacen a la tierra, la montaña y las quebradas muy productivas de alimentos, espacio de conexión desde el cual se calculan las pintas y repintas o cabañuelas del (aspecto que será abordado y explicado en el Capítulo VI de esta investigación) calendario solar-lunar y de lluvias asociado a la agrocultura. 3) si la pequeña parcela fijada en el entorno de la vivienda donde se siembran plantas medicinales, condimentos, aromáticas y de uso mágico- religioso, cuya distribución espacio-lugar está marcado igualmente con la distribución de los halos solares. 4) además de los espacio de barbecho, que son reservorios de plantas y semillas silveradas[21] o regeneradas de la flora originaria, que son a su vez reservas de animales silvestres y plantas de recolección, como a su vez espacio para la siembra de agua. Estos lugares gozan de respeto en la concepción ideática del agrocultor, ya que en ellos se supone la presencia de seres fundamentales, momoyes, arcas y arcos, chez

21 Son especies que se dejan en el ecosistema para que se es un proceso inverso a lo que entendemos por domesticación, el agrocultor pretende con este proceso fortificar la simiente o sepa con la finalidad de obtener especies resistentes.

y los protectores, se suele parar por los mismos y emitir silbidos en expresión de obediencia y admiración.

Estas piedras ubicadas en los centros de los sembradíos están asociadas con la figura del axis mundi,[22] con el marcador simbólico del árbol-piedra germinal, del cual hablaremos en el capítulo siguiente.

Esta zona corresponde a espacios por debajo de los 4.000 e incluso por encima de los 4.500 m.s.n.m (zonas de uso agrícola y espacios glaciares), los cuales según Erika Wagner (1979), no estuvo poblada en épocas prehispánicas y se utilizaba para rituales y ofrendas a los dioses.

Jacqueline Clarac (2005), da referencia a la relación de las semillas autóctonas y sus significantes cosmológicas en la distribución de las semillas en el espacio lugar de la cartografía imaginaria y a su relación con lo sagrado, al señalar que:

> Por esto dieron los dioses a los de Arriba tubérculos como el huisisai o cuiba (Oxalis tuberosa), que sólo crece a los 3.000 metros de altura, así como las distintas especies de papa, especialmente la "papa silvestre" (solanum otites), la "papa brava" (solanum Parámoense) y muchas otras especies, y dio a los de Abajo el "churo" (curcubita moschata) y la yuca (manihot Aipi, o yuca dulce), a fin de que pudiesen hacer intercambios entre arriba y abajo, y así variar sus alimentos (…). (p. 67)

Es congruente la apreciación etnológica de asociación de la autora con la mirada de plantas y dioses conformando una constelación de Mundos de Vida, estructurando sentidos y percepción, en una representación epistémica no de mundos

22 Mircea Eliade (1991: 39) señala: "todo microcosmos, toda región inhabitada, tiene un centro; esto es, un lugar que es sagrado por encima de todo". El Axis mundi o 'eje del mundo' es un símbolo ubicuo presente en numerosas culturas. La idea expresa un punto de conexión entre el cielo y la tierra en el que convergen todos los rumbos de una brújula. En este punto, los viajes y las correspondencias son hechas entre reinos superiores e inferiores. La comunicación de los reinos inferiores puede ascender a los superiores y las bendiciones de estos reinos superiores pueden descender a los inferiores y diseminarse por todos ellos. Este espacio funciona como ombligo y punto de partida del mundo.

escindidos, sino armonizados donde plantas y seres primordiales son los dadores de las bondades de las plantas, las semillas para alimentar al cuerpo y la vida en sí, sino acaso que son, desde esa mismidad, los sustentadores del cosmos como un todo, pues es esa sensibilidad poética del sueño y del espacio (Bachelard: 2000) donde la relación entre una imagen poética nueva y un arquetipo dormido en el fondo del inconsciente, emergen como un eco constante de un pasado en el ahora.

Es más bien por el contrario el resplandor de una imagen, donde resuenan los ecos del pasado lejano, en el que en su profundidad van a renacer y sin extinguirse semillas, plantas, pues pensamiento y verbo son el halito del mito, conformando el patrimonio total como expresión de la vida y del paisaje.

5.10. Papas (variedades)

En el contexto geográfico de los páramos merideños particularmente en las localidades de Gavidia, Mixteque del municipio Rangel y Piñango del municipio Miranda, se han identificado un conjunto de plantas o cultivares autóctonos de los Andes del norte venezolano, de al menos tres tipos de tubérculos de las llamadas papas negras o papas nativas, en las que se incluyen las especies *S. phureja* , como además, la subespecie *S. andigena*, que es la de mayor diversificación y versatilidad agroecológica de este piso térmico correspondiente a los 2.407 a los 3.276 m.s.n.m, incluyendo franjas hasta los 3.800 m.s.n.m.

La tradición oral y la identificación de información de campo in situ, con los cultivadores señalan la tradición del cultivo de más de una docena de especies y variedades cultivadas en los Tinopó (ver en denominación de la parcela de cultivo) o parcelas agrícolas autóctonas, las cuales fueron cosechadas desde época de los antiguos y los nonos, recuperándose y revitalizándose esta tradición al sembrarlas, bien como especies de monocultivo o en asociación con otros tubérculos autóctonos y cultivos como complemento en asociación con hortalizas, leguminosas y cereales, especies foráneas que se han adaptado a este microclima y que fueran introducidas en diversos momentos históricos conformando el Paisaje Agrocultural Paramero.

Destacamos las siguientes especies y variedades, las cuales requieren de su identificación genética exhaustiva, a los fines de determinar su veraz autoctonía en cuanto a espacio-lugar de endogénesis vegetativa.[23] Señalan los agrocultores, las siguientes especies de *Solanum* en el catálogo etno-botánico local, sin embargo técnicos del INIA[24] hablan de 72 variedades nativas:

VARIEDADES DE PAPA CULTIVADAS EN LOS PÁRAMOS DE MÉRIDA
Arepita: *Solanum tuberosum,* Subsp. *andigena*, variedad de papa autóctona
Papa arbolona: *Solanum tuberosum*, Subsp. *andigena,* variedad de papa autóctona
Papa morada: *Solanum tuberosum*, Subsp. *andigena,* variedad de papa autóctona
Papa negra: *Solanum tuberosum*, Subsp. *andigena,* variedad de papa autóctona
Papas tinirucas: *Solanum tuberosum*, Subsp. *andigena,* variedad de papa autóctona
Cesárea: *Solanum tuberosum*, Subsp. *andígena,* variedad de papa autóctona
Concha gruesa: *Solanum tuberosum*, Subsp. *andigena,* variedad de papa autóctona
Guadalupe: *Solanum tuberosum*, Subsp. *andigena,* variedad de papa autóctona
Ñema e'huevo: *Solanum tuberosum*, Subsp. *andigena,* variedad de papa autóctona
Ojos Catire: *Solanum tuberosum*, Subsp. *andigena,* variedad de papa autóctona
Peonía: *Solanum tuberosum*, Subsp. *andigena,* variedad de papa autóctona
Plancheta: *Solanum tuberosum*. Subsp. *andigena,* variedad de papa autóctona
Reinosa: *Solanum phureja*, variedad de papa autóctona

Fuente Márquez, 2018

Cuadro 02. Variedades de papa cultivadas en los páramos merideños.

La clasificación exhaustiva a nivel de especie es todavía una materia pendiente en la naciente agenda de investigación sobre la papa autóctona en la Cordillera de Mérida, como bien lo viene refiriendo la ecóloga Liccia Romero (2005a; 2005b; 2005c.), por lo

23 Por tal se entiende el proceso de domesticación de especies vegetales autóctonas en un espacio geográfico e histórico en particular bajo condiciones de altitud y bioclimáticas específicas, es el caso de algunas especies de tubérculos y raíces que como semillas forman parte del acervo biocultural propio de los agricultores merideños.

24 Instituto Nacional de Investigaciones Agrícolas. Centro Biotecnológico de Producción de Semillas Agámicas (CEBISA) y Campo Experimental Mucuchíes. Ups y Mejoramiento de Cultivares de Papa, ubicado en la parroquia Mucurubá en San Rafael de Mucuchíes, municipio Rangel.

cual los listados obedecen a los reconocimientos culturales de las taxonomías populares recabadas por tradición oral. En la estación experimental del INIA en Mucuchíes, del laboratorio dedicado a la producción y mejoramiento de semillas de papas de alto rendimiento, Proyecto Red de Innovación Productiva (RIP) de Papa en el Municipio Rangel del Estado Mérida, han identificado unas 300 variedades parietales mejoradas y unas 72 variedades locales agámicas de solanáceas.



Foto 12. Variedades de papas nativas producidas en Gavidia, estado Mérida

En otro contexto de tiempo, y con la finalidad de presentar la profundidad histórica de la tradición del cultivo de papas nativas, José Ignacio Lares, a finales del XIX y principios de XX (1907: 17), se refirió a que “La papa en dialecto Miguries es conocida con el nombre de tiguss. Además en ciertos lugares de Mucuchíes, donde nunca se ha sembrado, nace espontánea la papa, aunque solo con unas pequeñas proyecciones tuberculosas en sus raíces”. Recordemos que Lares realizó observaciones de las prácticas de los campesinos merideños y trujillanos de su época como testigo de excepción. Esta valoración nos hace observar una línea en el tiempo, referente a esta tradición, encajando perfectamente en una etnohistoria de la tradición local y regional de la agricultura papera, sobre este particular J-J. Rojas López (2015: 126), ofrece argumentos que permiten entender la coexistencia en el tiempo y espacio de

estas tradiciones, al señalar que "(…) la agricultura reciente puede esquematizarse (…) en categorías tecno-económicas de sistemas agrícolas: modernos, tradicionales modificados e históricos (…). Es destacable la importancia agroalimentaria de los sistemas modernos, esa condición no los hace únicos o exclusivos, pues no se extinguió la secular diversidad de la agricultura".

Volviendo a la explicación relacionada con la autoctonía de estas variedades, explica Lares (Ob. Cit: 17): "La misma papa infiero que la tenían estos pueblos, pues cultivan ellos una que llaman criolla, de la cual no hay noticia que laháyan importado de otra parte".

Lo que en su momento definen Enrique Ballón Aguirre; Rodolfo Cerrón Palomino; Emlio Chabí Apaza y Edgar Quispe Chambí (2002), como percepción semántica, sobre la base de la designación que se le da a la "cosa" en este caso a la semilla de papa no por su forma o característica que emerge de lo físico, sino que se trata de una construcción simbólica dada por el acento que le coloca a lo signado por la cultura de referencia. Constituye un determinismo de lo local por encima de lo global. O lo que es una suerte de performance semiótico, donde la cultura recupera en la memoria atributos que para ella y los hablantes son significativos.



Foto 13. Sembradío de papa en Gavidia. Fotografía: Gladys Gordones Rojas. 2004

Ahora bien, el legado popular de la sabiduría campesina, designa y señala características como atributos, que el propio agrocultor da a las semillas, en ese sentido, el Sr. Ramón Hernández, habitante de Gavidia refiere con relación a las semillas de Papa Nativa, distinguiendo, a lo menos unas 5 (cinco variedades), estas las diferencia por atributos de forma, tamaño, color de la concha, cáscara o la epidermis, resistencia al clima y rendimientos, a lo cual distinguen el sabor y valor nutritivo:(…) las papas tinirucas asadas eran muy buenas, el guisao de trigo con pedazo de tocino de puerco, también la sopa de habas que se daban en el páramo.[25]

Ponderaciones básicas que facilitan su selección y usos, elementos que se distinguen en el saber popular, por encima de los gustos de selección del "gran mercado"; circuito de consumo que persigue casi con exclusividad los atributos de forma y rendimiento con sentido de ganancia-rentabilidad, fundadas en la economía de valor de uso y de cambio.

Cuadro Nº 3
Clasificación de la papa según atributos dados por los agrocultores parameros de Mérida

Nombre Popular de la forma o tamaño	Uso dado a la semilla
Gigante y reina	Intercambio y venta en la comunidad
Sobresaliente	Intercambio consumo comunal y venta
Pequeña o Doble o Cisquera	Consumo familiar y resguardo de semilla

Fuente: Observación de campo del autor y testimonio Sr. Ramón Hernández, 76 años, Gavidia, Mérida.

Veamos las enseñanzas de Ramón, con relación a lo enunciado:

> (…) sembrábanos la papa nativa que era lo que se sembraba en ese tiempo, entre esas había como 4 o 5 clases de semillas que eran la *papa negra, albondona, la papa plancheta concha gruesa, la papa morada, la papa pionía, la papa*

25 Testimonio de María Isabelina Gil de Dávila. La Mixteque.

> *arepita,* y no me acuerdo de qué otra clase, la reinosa, esas clases de papa, y en ese tiempo sembrábamos prácticamente más que todo era para la comida allá en donde vivíamos, (…), pero se podía guardar la papa en ese tiempo, se podía guardar porque la papa era muy aguantadora, era muy sana y muy aguantadora.

Al no aplicar criterios de selección de las mejores semillas estas se degradan en su conformación y atributos de elasticidad, lo cual es observado por los Agrocultores, con la finalidad de establecer estrategias de selección de los mejores hijos de las semillas para futuras siembras:

> Los que llegaron aquí duraron tres cuatro y hasta cinco años, pero desaparecieron, la gente ya nos las quiso escoger más porque ya no daban nada, ante pierden la forma, eso es lo otro también de la papa, la papa pierde la forma salen muñecudas, es decir crecen pero se vuelven largas cómo puro muñequitos, entonces van perdiendo la forma, el color y hasta el sabor pierde la papa cuando se degenera.[26]

Por eso el novedoso interés de los agrocultores de rescatar especies sanas, resistentes, ergonómicamente aceptables, nutritivas y vistosas, la selección es una estrategia necesaria en el proceso agrocultural, como se aprecia en el siguiente testimonio:

> Entonces esa papa ha sido, como se dice, muy constante y por eso la queremos rescatar y la estamos rescatando, y ojala que eso siga, que continúe porque las semillas o ya tenemos las pruebas de que las semillas que han llegado han desaparecido.
>
> Toda la vida lo he hecho, desde que empecé a recatar como es debido la semilla, y eso es lo que hay que hacer, porque uno puede escoger, como decir, venga y me ayuda aquí, eso es rapidito, no que va, ahí aparecen blancas, negras, rojas, largas, redondas, entonces no, yo escojo yo mismo la semilla, y a pesar de eso siempre se me va alguna por ahí.[27]

26 Ramón Hernández, Agrocultor de Gavidia

27 Ibídem supra

Con relación a la presencia de papas o especies de origen foráneo, a la apreciación de su rendimiento y a los principios activos de la semilla que identifican los campesinos como portadoras de patógenos, los agrocultores han sabido observar y distinguir propiedades que observan en algunas semillas de Solamun, como perfectamente lo distingue nuestro testimoniante:

> Dígame, hace tres años que llegó una semilla que se llama Betina, muy buena, pero muy muy buena, esa daba hasta un 30 o un 40, un saco grande de semillas hasta cuarenta sacos de papas, pero en dónde están, ya desapareció, porque el primer año dio 40, el segundo 20, el tercero un estuchero que eso ya no daba, y entonces ya la gente dice: no, de esta semilla no me traiga más, por cierto, el hijo mío el año pasado compró una por ahí, porque vio arrancando una papa muy buena, muy buena, y le dijo véndame tantas semillas, se las vendieron, las sembró pro allí y esta año no pudimos arrancarla porque eso era purito estuche y emplagada totalmente, porque a esa sí la persigue la plaga más todavía.[28]

Por su parte la arqueóloga Gladys Gordones (Rojas 2017; en comunicación personal) sugiere en base a estudios palinológicos de muestras de polen y de trazas de alimentos en contextos arqueológicos de los Andes que:

> (…) hemos identificado en laboratorio, con base a restos de alimentos y coprolitos presentes en contextos arqueológicos, alrededor de unas 14 variedades o de subespecies de solanum con características endógenas adaptadas al microclima andino paramero de la cordillera de Mérida en Venezuela.[29]

Los resultados de esta investigación han sido publicados por

28 Ramón Hernández, Agrocultor de Gavidia

29 En el contexto del Simposio sobre Patrimonio Funerario: “Hasta que la Muestre nos Separe”: promovido por el Instituto de Patrimonio Cultural, Caracas, 9 y 10 de noviembre de 2017. A nivel arqueológico es difícil determinar las subespecies primigenias, ya que las características de los fitolitos y los almidones arqueológicos de esta especie cuestan conservarse

Gordones- Rojas, G.; González, L.; Osorio, M. y L. Meneses (2019) lo cual permitió la caracterización de biotipos y la dispersión de los caracteres de la variedades de Solanum tuberosum L provenientes de diversas localidades de la Cordillera de Mérida, Trujillo y Táchira.

5.11. Otros Tubérculos y raíces

La cuiba o cuibas: *Oxalis tuberosa Molina_Oxalidaceae,* cuyo nombre cultural en el resto de los países andinos es oca, es un tubérculo tradicional muy apreciado en la culinaria del páramo merideño.

El lingüista anteriormente referido, José Ignacio Lares (1907: 17) relata en su obra que los Miguries tenían otro tubérculo muy parecido a la papa; pero de forma alargada y de color encarnado, al cual llamaban *huisisaíy* hoy lo llaman *quiba*.

En sus expediciones a principios del 1900, Jahn (1921: 124) decía que: "Otro tubérculo semejante a la papa cultivaban los Miguries con el nombre de *huisisai* o *cuiba*. Es de forma alargada y color rojizo y corresponde a la planta llamada botánicamente *Oxalis tuberosa*".

El Señor Rafael Ramón Gil habitante de La Mixteque, da las siguientes características de este tubérculo oriundo de los páramos:

> La cuiba era una raicita así como la zanahoria, rojita. La chicoria era como el michiruy,[30] se usaba la raíz y la hojita también con el ají. De carnes comprábamos kilitos por ahí[31]

Por su parte Bernabé Torres de Gavidia,[32] en la actualidad y como miembro de los grupos de guardianes de las semillas nativas de la papa andina, se refiere a estos tubérculos como:

> (Los) rubulos[33] nativos y muchas cosas de los rubulos

30 Lisandro Alvarado (2008:319) dice que el MICHIRÚI es yerba comestible de Mérida. –«Los Mucuchíes, además de las papas, rubas y otros tubérculos, aplicaban a su sustento la yerba denominada por ellos michiruy» (Salas, Tierra Firme, 182). D. t. MICHURÍ (?).

31 Narrado por Rafael Ramón Gil. La Mixteque

32 Narrado por Bernabé Torres. Gavidia

33 Se refiere a Rubro.

> nativos, pongámosle de las Cuibas. (…) cuando había la producción de Cuibas nosotros no llevábamos habios sino comíamos era Cuibas, y otra planta que se llamábamos chucuyus y las cuchuas, la uchua y en donde yo me crié abajo había mucho uchua de la criollita (…) Nosotros no hacíamos ningún plato sino que las poníamos a solear y nos las comíamos, y mamá siempre hacia, una vez más que otra chica, pero nosotros no le dejamos muchos las Cuibas porque nos las comíamos así directas, más de alimento todavía.

De este modo revela Bernabé la presencia de tres tipos de ruba por sus características del color y forma: "Y nosotros allá bajo en la guaita[34] teníamos tres clases de Cuibas, una que era medio moradita, una amariyusca y otra más amariyusca, y esas las tenemos".



Foto 14. Cuiba: tubérculo nativo producido en Gavidia, Mixteque y Piñango, estado Mérida.

Otro cultivo agámico es la Chicoria, Cichorium intybus, el cual crece a orilla de los pantanos, humedales y lagunas, la hay blanca, morada y amarilla, se usa la raíz y la hoja para comer.

La Ruba, también de propagación agámica, es el Ullucus tuberosus Loz Basellaceae, nombrada fuera de Venezuela como

34 Se refiere a la huerta

ulluco o papa lisa, es un tubérculo autóctono o endémico de los páramos y de las zonas bajas, utilizado como agregado en el ají. Relata Jahn (1912: 124) que los *Mucuchis*, *Miguries* y *Tiguinoes* cultivaban, y todavía lo hacían sus descendientes para la época en que realizó sus trabajos de campo a la zona, un tubérculo semejante a la papa que llamaban ruba los primeros y timbos[35] los últimos, y que es el *Ullucus tuberosus.*

> Bueno las Rubas, para allá abajo había mucha Rubas, y eran todo lo más salvaje, porque nacían entre los yuqueros,[36] entre los curubus[37] por allá, y por aquí pues, siempre han habido las Rubas.
> (…) esas son casi que de lo seco, la Ruba se da muy buena de ahí, de debajo del monte, y del bosque.[38]

Otro tubérculo que se siembra y es de uso común, es la Malanga: *Xanthosoma sp.*, malanga, su tubérculo es muy apreciado en la culinaria andina, el cual se siembra en quebradas y zonas de mucha agua.

5.12. Cereales y leguminosas

El paisaje agrícola de los páramos lo constituye un sin número de cultivos de origen múltiple, en ellos se aprecian los procesos de

---

35 Lisandro Alvarado (2008:420) al referirse a Timbós, señala: Véase atrás RUBA (planta). –«Los Mucuchíes, Miguríes y Tiguiñoes, cultivaban, y cultivan hoy sus descendientes, un tubérculo muy semejante a la papa, que llaman ruba los primeros, y timbós los dos últimos» (J. I. Lares, Etnografía del Estado Mérida, p. 16).

36 Se refiere a parcelas de yuca Manihot esculenta crantz

37 Curubus: se refiere a plantíos de CURÚBA. Gallinago frenato. Especie de agachadiza, de color de canela, con una lista negra en el cuello, encontrada por Goering cerca de Lagunillas. Sin. BECAZA. ||–Tacsonia mixta, var. quitensis. Pasifloráceas. «Fruta de tierra fría, parecida a la parcha.» Febres C., p. 124. Es, en efecto, una planta trepadora de la familia de las pasionarias, de hojas trifoliadas y hojuelas elípticas, acuminadas, aserradas; fruto de sabor acídulo. Crece en los Andes venezolanos. La T. mallíssima es de la Colonia Tovar. La curuba del Brasil es una Cucurbitácea. Ref. Pic., 96; Pittier, 205. Attalea speciosa. Especie de palmera del Táchira y Zulia. D. t. CORÚBA. Alvarado (2018: 159-160).

38 Testimonio de Bernabé Torres, agrocultor de Gavidia

integración sucesiva de las diversas prácticas agrícolas (Rojas López :2015) los Andes son un espacio-territorio de ocupación sucesivo, en este se fueron integrado diversas prácticas agrícolas que han tenido su impacto en la formación del paisaje, caracterizado por un agrarismo histórico y al desarrollo de diferenciados sistemas agrícolas, donde se cruzan procedimientos agrícolas prehispánicos o de los primeros agrocultores, propios de los sistemas agrícolas ancestrales, con sistemas agrarios coloniales, y los poscoloniales, republicanos, hasta llegar a sistemas modernos, previos a la época del advenimiento de la explotación petrolera y de la economía petrolera rentista, configurando una heterogeneidad agrícola "moderna" como se entiende y define el contexto actual del desarrollo de la frontera agrícola.

Los sistemas agrarios o agrícolas parafraseando a Spencer y Stewart (1973) y citado por Rojas López (2015), son entendidos como sistemas de agricultura donde se privilegian las interrelaciones ecológicas, productivas y tecno-económicas de un conjunto de explotaciones, algunas veces situándolas en su entorno sociocultural e institucional, por ejemplo los sistemas de horticultura o de sistemas de producción de cereales, como manifestación de la hibrides productiva.

Es apropiada esta perspectiva de los estudios de la geografía histórica y del territorio, pues nos ayudan a comprender el hilo del tiempo (νήμα του χρόνου) de la Agroculturalidad paramera donde se han construido Mundos de Vida en torno al usufructo de plantas y los conocimientos que sobre éstas se originaron de los diferentes sustratos étnicos y sociales, tal como lo sintetiza Rojas López (2015) en la siguiente apreciación:

> Históricamente la actual Venezuela se erigió sobre bases agrarias regionalmente diferenciadas. Las primeras agriculturas de los grupos indígenas sustentaron densidades demográficas relativamente altas en valles montanos y piedemontes centro-occidentales. Así lo evidencian testimonios arqueológicos y antropológicos de núcleos agrarios andinos, larense-falconianos y llanero-occidentales. A partir de mediados del siglo xvi, las imposiciones hispánicas —encomiendas, mercedes de tierras, pueblos de

> indios, resguardos, misiones— comenzaron el proceso de desarticulación de los sistemas ancestrales.
>
> Los nuevos patrones de organización territorial respondían a necesidades domésticas, pero sobre todo a las crecientes demandas euro-americanas de productos y materias primas. El desarrollo de estas obligaciones requirió la incorporación de esclavos negros, fuerza de trabajo fundamental de la economía agro-exportadora. De modo que a la llegada del siglo xviii ya se encontraban estructuradas las haciendas diversificadas y plantaciones del centro norte costero, hatos extensivos llaneros y guayaneses, pequeñas y medianas economías nororientales y centro-occidentales e **incluso agriculturas locales en diversas regiones del país.** (p.13)[39]

Para ser más preciso con el argumento, el autor antes referido, sugiere como una suerte de sinopsis de una interculturalidad agrícola que:

> En el proceso de territorialización colonial, los tres componentes étnicos y el medio geográfico intervinieron de distintas maneras en el forjamiento de un singular sincretismo, prolongado hasta nuestros días. (Ibídem supra)

La precisión anterior se hace necesaria con la finalidad de deducir la presencia de rubros biopatrimoniales presentes en el paisaje agrocultural andino, diferenciados de la mirada localista, mirada que reduce lo andino de manera vegecentrada al paramero y exclusivo cultivo de la Papa, lo que imposibilita ir constituyendo no solo una percepción holística para consolidar una lista de semillas y plantas distintas a estas, como perspectiva de análisis que faciliten recoger presencias de ese ir y venir en los tiempos, que como una suerte de péndulo de reloj sea propicio en a la orientación de investigación ir observando las semillas y las plantas, las técnicas y dominios del entorno para su adaptación, los aprendizajes con asistencia de distintos actores sociales y étnicos, como resultado de un proceso

39 En negrillas nuestro

que conminó a los agrocultores en distintos momentos históricos de facilitarse y proveerse de las herramientas e instrumentos de trabajo adaptados a los espacios, en donde se pueden destacar, los aperos de labranza y almacenaje distribución de agua, las carreteras y caminos, los espacios de moliendas y procesamiento del secado, las disposiciones de los poblados, los elementos y las técnicas constructivas, de factura originaria y de influencia europea.



Foto 15. Agrocultores de la Cordillera de Mérida. Fotografía José Medina

Es decir, las relaciones de trabajo y apropiación del beneficio forjando imaginarios e intimidades o mismidades-otredades en torno al trabajo de la tierra. Las narrativas y los vínculos afectivos, es decir a nuestro entender son Todo, cual un sustrato ideático, que conforman y motorizan subjetividades subyacentes en el paisaje, en una suerte de la estética del entorno, al intentar parafrasear y sintetizar a Yi-Fu Tuan (2005) en su perspectiva de la Topofilia y las perspectivas de la Poética del espacio de Gastón Bachelard (2000) de la cual hemos hecho referencia en párrafos anteriores.[40]

40 Ver nota en Cunill Grau (2011: 18): "Caracterización de esta corriente en Yí-Fu Tuan, Humanistic Geography, en Annals of the Asociation of American Geographers,\o\. 66, núm. 2, june 1976, /Up. 266-276; Anne Buttimer, Values in Geography, Commission of College Geography, Association of American Geographers, Washington, 1974. David Ley y Marwyn Samuels (eds), Humanistic Geography. Prospects and Pro blems, Crooms Helm, Londres, 1978; Horacio Capel, Filosofía y ciencia en la geografía contemporánea, Barcanova. Barcelona, 1981, págs. 442-447".

El cultivo de Maíz (*Zea mays*) ha sido asociado a las prácticas agrícolas de las culturas asentadas en las zona planas o bajas de la Cordillera de Mérida, es decir a los nichos y poblados que se desarrollaron en la época indígena en la zona "templada" (entre 800 m.s.n.m y 2.000 m.s.n.m) y la zona de "tierra cálida", por debajo de 800 m.s.n.m, según la caracterización de Erika Wagner (1973).

Los espacios designados como Páramo, ubicados entre La zona "alpina o paramera",[41] que se sitúa entre 3.000 m y 4.500 m de altitud y la zona de "tierra fría", entre 2.000 m.s.n.m y 3.000 m.s.n.m debido a su altitud y condiciones ambientales, hicieron creer a muchos especialistas, arqueólogos y ecólogos, de la ausencia de cultivos de Zea maíz en esta área de Modo de Vida, sin embargo la información etnohistórica y etnográfica han hecho repensar tal aseveración. Quien ha mostrado evidencias al respecto es Jacqueline Clarac (1987) quien fundamentada en datos e información de fuentes documentales coloniales y datos etnográficos logró proponer la presencia de cultivos de maíz en algunos eco nichos de la zona paramera, que gracias a su diversidad ecosistémicas posiblemente permitieron el cultivo de tales cereales y además maneja la presunción de intercambio comercial con pueblos de las zonas bajas para obtener tal semilla, la autora (Ob. supra: 33) dice que "Los Andes constituyen en Venezuela, lo mismo que en otros países andinos, una región ecológicamente muy variada", en una sucesión de topografías y condiciones ecológicas en la que se observan áreas proclives para el cultivo de papas y otros tubérculos, seguidos de áreas propicias para el maíz y otros cereales hasta llegar a las zonas más cercanas al nivel del mar donde se siembran cultivos de zonas del trópico templado. En esta zona según Clarac citando a Wagner señala aspectos que profundizaremos más adelante, pero que deseamos revelar aquí por la significación y relación con el maíz:

> La zona de "tierra fría" Wagner la caracteriza por lo que ella llama el "Patrón Andino" que establece a partir de las excavaciones hechas por ella en la región de Mucuchíes. Los vestigios de esta cultura indígena se encontrarían sobre todo en las siguientes construcciones de piedra: las terrazas

41 Zonal Alpina es un término utilizado por los ecólogos para referir a los ecosistemas ubicados por encima de los 3.000 m.s.n.m.

> agrícolas o "andenes", que servían para aumentar las superficies cultivables de las montañas, las murallas y los "mintoyes" o bóvedas subterráneas que se utilizaban para servir de tumbas o de silos. (p. 36)

En fin Jacqueline Clarac (Ob. cit.: 43) expone la conjetura de la presencia de cultivos de Maíz en estas zonas frías, proponiendo un Patrón Andino, caracterizado por cultivos de tubérculos de papa, yuca, construcción de muros y casas de piedra, canales de riego e interconexión entre los pueblos ubicados en la zonas bajas o templadas y a las zonas altas o frías, en una red de intercambio activa entre 420 a.C y 1558 d.C.

En base a lectura de Pedro de Aguado, la autora Clarac (1987) en cuestión dice que:

> Podríamos clasificar también conjuntamente a los cuicas y a los mucu-chama, pues pienso que pertenecían todos a una misma cultura con pocas variantes: todos cultivaban en efecto el maíz y poseían unas técnicas de riego bastante desarrolladas, las cuales hicieron la admiración de los españoles; utilizaban todos el sistema de las terrazas agrícolas cuando era preciso, las cuales fueron nombradas "poyos" por los primeros españoles, según el texto de Pedro Simón. Cultivaban las papas y otros tubérculos en las zonas frías, pero los comían también en zonas más cálidas, lo que significa que tenían frecuentes intercambios entre sí. Todos tenían probablemente la misma religión, que compartían además con muchos grupos de Colombia, como podremos ver más adelante. Por lo menos tenían los mismos sacerdotes-hechiceros, a quienes llamaban "mojanes". (p.p. 83-84)

La tradición oral local en la actualidad refuerza las opiniones antes expuestas de un epistémico o borrado de la memoria biocultural de este cultivo originario de América como una tradición de Los Andes. Contrario a la opinión de arqueólogos y etnobotánicos quienes determinan que por las características del clima por encima de los 2000 m.s.n.m hasta los 3000 m.s.n.m en esta geografía de los Páramos Merideños no hay condiciones para el cultivo de estos cereales, investigaciones sobre su adaptación y uso en climas

y ecosistemas similares en Ecuador (Zarrillo y Valdez: 2013), afirman su adaptabilidad en el periodo prehispánico o indígena –en el periodo formativo sobre la base de investigaciones realizadas por arqueólogos en lugares costaneros hasta en la Sierra en base a análisis paleobotánicos, lo cual hace ver las evidencias de sembradíos de este cultígeno indoamericano en nichos ecológicos diversos, ubicados en un escalamiento sucesional de habitas en diferentes pisos altitudinales, lo cual, a nuestro modo de ver refuerza la teoría de Clarac (1987) sobre la presencia de este cultivo en los pisos alto-andinos cordilleranos, independientemente del intercambio interétnico practicado por los pueblos indígenas en principio y los acampesinados, aculturados pobladores del campo.

En la Mixteque el Sr. Ramón Hernández, nacido en El Carrizal y vecino de La Mixteque, desde sus experiencia de agrocultor nos contaba su experiencia como Agrocultor: "Yo he hecho pruebas con el maíz, él nace y crece, no tan rápido como de Mucurubá pa' bajo, pero allá en el páramo no aguanta una jelada".

Clarac, por su parte (2017: 32) reporta para la localidad de El Rincón ubicada a 1.694 m.s.n.m, la presencia de cultivos de maíz, en combinación con otras siembras: "Así producen yuca, maíz, ñame, batatas, caraotas, zanahorias, lechugas, papas y otros tubérculos, flores y plantas medicinales".

Las fuentes históricas aluden a la siembra de estas semillas en las tierras altas de la Cordillera, cabe destacar, como lo referencia, Carl Henrik Langebaek Rueda (1987): "En los Andes venezolanos, por su parte, se habla de la siembra de maíz en tierras tan frías, " cercanas a las nieves perpetuas" donde " la caña... no se da más alto de dos palmos y otros más y las mazorcas muy pequeñas" (ANC Vis. Ven. IX, Folio 558. Año de 1602)".[42]

42 Se refiere al llamado maíz pollo, del cual Langebaek (1987: 54) sintetiza la presencia de este maíz "Pollo" de presencia arqueológica, en una distribución claramente delimitada al occidente de Venezuela y norte de Colombia: aún es endémico en diversos lugares de los Andes Orientales y piedemonte llanero adyacente (Roberts, el. al., 1957 y Patiño, 1964, II: 114) así como de las montañas del occidente de Venezuela (Grant. el. al., 1965: 30). Su utilización prehispánica ha sido comprobada desde hace años para diversas localidades de la tierra fría venezolana, en asociación a material cerámico no pintado (Patrón Andino) - semejante a las tradiciones guane y lache colombianas-, se han localizado además en el valle de Quíbor en Venezuela (Mangelsdorff y Sanoja. 1965; Wagner y Zucchi, 1966 y Sanoja, 1966 y 1981) e incluso, de piedemonte llanero adyacente a la Serranía de Mérida (Zucchi, 1966).

En relación a lo anteriormente explicado, el arqueólogo Carlos Alberto Martín y el etnobotánico Sthepen Tillet, obtienen en 1984 la presencia de tuzas de un maíz antiguo, denominado "pollo" o "reventón" muestras bio-arqueológicas localizadas en abrigos rocosos de la cordillera de Mérida. Este importante hallazgo da por sentado, con la evidencia cultural y biocultural, el cultivo y uso de este cereal oleaginoso por parte de los antiguos pobladores del periodo indígena en esta área del territorio venezolano.

La centenaria señora Laura de Pérez, oriunda de Piñango decía: "Se molía el maíz con piedras y se hacía arepasparejo todos los días".[43]



Foto 16. Cultivos de Maíz, Cordillera de Mérida. Fotografía José Medina

La disquisición sobre este particular, entorno a la presencia de *Zea mays* es pertinente para esta investigación sobre Patrimonio Biocultural, pues podríamos estar en presencia por muchas razones de un epistemicidio[44] en el manejo, conocimiento y uso de estas plantas, semillas y dietas, por parte de las poblaciones antiguas y

43 Testimonio de Laura de Pérez. Piñango

44 Quiebre de la lógica de la cultura propia en detrimento de las sensibilidades, cosmovivencias y cosmogonías generadas por imposición del coloniaje, son el resultado profundo de la aculturación y el etnogenocidio.

actuales, en detrimento de su valor estratégico y complementario en la dieta de las poblaciones antiguas y contemporáneas, situación está que suponemos fue parte del quiebre cosmovivencial aplicado en la época del contacto, en el cual suponemos los europeos desalojan e invisivilizaron, al grado de marginar y extirpar su producción en las localidades altoandinas Merideñas, creemos que la estrategia intentaba favorecer el cultivo de otros cereales y leguminosas foráneas como el trigo, habas, arvejas y otros cultivos, que comenzarían a tener una presencia sustancial en la producción, en la ingesta, y dando forma a dietas y a una gastronomía peculiar de los habitantes de los andes venezolanos en los periodos posteriores a la invasión europea hasta el advenimiento de la época petrolera.

Es evidente entonces, que aunque la producción de maíz haya sido secundaria o complementaría con respecto al rubro de la papa y de otros tubérculos, esto no niega su presencia y fundamental configuración e influencia en las estructuras del pensamiento y prácticas cosmogónicas y rituales, antiguas y recientes.

Uno de nuestros colaboradores, el señor Ángel Custodio Lobo de la Mixteque, centra su Mundo de Vida en torno a la Agrocultura de una manera casi afirmativa, profunda y de introspección, nos enseñaba en su sabiduría de labriego que. "(…) la agricultura ha sido el oficio de mi vida, porque ¿qué más? Yo no sé más. No sé más otro arte, puro la agricultura.[45]

Adelantándonos en aspectos que profundizaremos en el Capítulo siguiente, vamos hacer mención a la presencia de este cultivo en micro-cosmogonías, mito-relatos y prácticas religiosas de los agrocultores actuales de la Cordillera de Mérida, en los diversos espacios donde se practican, a los efectos de preguntarnos ¿si no se plantaba el maíz en estas zonas por considerarlo en una suerte de determinismo eco-geográfico a áreas altitudinales de baja altura del bosque húmedo tropical de donde se originó su domesticación; entonces cómo es posible encontrar que su presencia sea determinante como marcador simbólico en las estructuras de pensamiento profundo de los Agrocultores y no agrocultores merideños?

Esta simbiosis relacional, cereal-maíz y tubérculo-papa,

45 Testimonio de Ángel Custodio Lobo. La Mixteque

es apreciado en otros contextos, el investigador RodolfoSánchez Garrafa (2011) nos da la precisión sobre este dilema:

> En los Andes Centrales, la realidad motivó una racionalidad específica vinculada a una agricultura multicíclica, con productos diversificados entre los que sobresalen el maíz y la papa, a fin de favorecer el uso más intensivo de la mano de obra en variados pisos ecológicos (Golte, 2001). Siendo así, con respecto a este espacio no sería apropiado hablar de «culturas del maíz» sino quizá de «culturas de complementariedad agrícola», concepto que tiene la virtud de incluir al sistema altiplánico caracterizado por el intercambio de excedentes a gran escala. (p. 17)

Jacqueline Clarac (2017) en uno de sus trabajos pioneros sobre las estructuras simbólicas de la cultura de los pueblos merideños, es abundante en este particular con sus señalamientos de la presencia del maíz-grano-semilla-pensamiento en prácticas religiosa, rituales, vistos por nosotros como el Cosmos o sistemas de representación; este esbozo afirma los razonamientos de Víctor Toledo: 2013; 2008; 2005 y Eckart Boege: 2008, los cuales compartimos en su conjunto y que sustentan el repertorio de conocimientos o sistemas cognitivos (corpus), se exponen en el Sistema Mundo de Vida como el conjunto de prácticas productivas, incluyendo los diferentes usos y manejos de los recursos naturales (praxis).

A propósito, conozcamos solo algunos elementos de ese cosmos del maíz, en las evidencias de la etnóloga Clarac (Op. supra).

Sobre las lagunas, espejos de agua y humedales, sustrato del sumun de la vida, de las montañas que surcan los suelos y que son la orada de los seres primordiales, refiere:

> **A la laguna le gusta que le hagan ofrendas, sobre todo que le den las "primicias"**, lo que en su caso concreto significa: los primeros huevos de una gallina, una gallina que pone por primera vez, la primera leche de una vaca o de una cabra, **las primeras mazorcas de maíz**, el primer miche que se fabrica o que se compra y, en general, todos los primeros frutos de la tierra al cosecharlos. Se debe

> agregar a esta lista el primer niño de toda mujer, sacrificio que antaño era obligatorio. (p. 95).[46]

En relación a los rituales de ofrecimiento a las lagunas y espejos de agua por parte de los pobladores refiere a las mazorcas de maíz y su mimesis con los pesebres de hoy, según la autora:

> Hay que recordar aquí que **antiguamente las parejas debían ofrecer su primer hijo (varón o hembra) a la laguna**, así como le deben también los primeros huevos de sus gallinas y piscos (pavos),la primera leche de sus cabras, **las primeras mazorcas de maíz**, el primer chimó y el primer miche que se fabrican. Comparemos esto con el hecho de que, en el pesebre, hay varios Niños Jesús, según el número de parejas constituidas que habitan la casa (p. 190)[47]

En otro apartado refiere a que el calendario ritual festivo asociado a las prácticas agroculturales de la semilla y cosecha del maíz y la papa, acoplados al calendario selénico del menguante-creciente indígena, y no al mimetizado judeo-cristiano, como es el caso de la cosecha de café:

> Sin embargo, podemos aceptar la posibilidad de que **el calendario empiece más bien el 1 de octubre, que anuncia las fiestas de San Rafael y de San Benito**, y es el mes para empezar la cosecha del café en la región andina. **No se pueden tomar en cuenta las cosechas de maíz y de papas, otros grandes productos andinos, por la sencilla razón de que se hacen varias veces al año, y de que estos productos son hortícolas para el campesino, que la siembra y recoge en varias épocas del año, con las técnicas del pequeño conuco.** (p. 162)[48]

Ahora bien destacamos que el agua, por ende, las lagunas, humedales, espejos de agua, acequias, son espacios sagrados que aglutinan el fluido de la vida, facilitan la circulación del germen

46 En negrillas nuestro

47 En negrillas nuestro

48 en negrilla nuestro

vital de la naturaleza, y desencadenan en lo simbólico, ontológico, la vitalidad contenida en las semillas la vida contendida aglutinada en las semillas, que con el fluido germinal del agua y en interacción con las valoraciones astronómicas, las constelaciones y la vía láctea que las anuncia se desencadenan.

La señora Ligia Parra Albarrán del Comité de Riego de Mucuchíes, Sembradora del Agua y miembro activo de ACAR (Asociación de Coordinadores de Ambiente por los Agricultores de Rangel) un grupo que congrega a agrocultores, ecologistas, protectores del ambiente y los páramos, jóvenes mujeres y ancianos que están en un plan y agenda de lucha por el rescate de los humedales, el control y limpieza de los páramos, la purificación de los suelos, nos narró en diciembre de 2016, sobre las prácticas de siembra del agua, en las que se aplican rituales y acciones de concienciación del respeto a la Madre Tierra:

> Mientras un niño toca una campanita se realiza una plegaría mágica para la siembra. Es un momento muy especial y la gente que asiste, que debe ser en número impar, debe guardar el debido respecto, aunque sea incrédula de lo que está viendo. Así hemos vuelto a la vida a siete nacientes de los páramos merideños. Una cinta negra alrededor de la frente simboliza como bajo juramento se ata la vida a la madre naturaleza y la crineja en la parte alta de la cabeza representa como tejió sus sentimientos a ella. La siembra la hacemos en el tercer día de la Luna Creciente para recoger en Menguante. Se traza un triángulo y en cada punta se siembra un coco y se llena de pétalos de rosa rojas que significan el amor y la pasión de lo que estamos haciendo, el incienso, representa el aire puro en ese momento; la sal simboliza la vida, la miel endulza al ser humano y la vela es la llama divina que engendra el amor en nuestro corazón.[49]

De sus experiencias de trabajo etnográfico relacionadas con la significación de la religiosidad popular andina y el culto a San Benito, refiere Clarac (2017: 175), que los agrocultores y los

49 Testimonio de Ligia Parra Albarrán. Mucuchíes, Mérida

habitantes de Los Andes tienen por creencia que el Santo de Rostro Negro, favorece la agricultura,por lo que le hacen ofrendas de maíz, de gallinas, cochinos, le brindan miche en los Andes.[50]

Esta observación y señalamiento de la etnóloga la hemos podido apreciar en San Rafael de Mucuchíes y Timotes, no sólo en el culto a San Benito, sino incluso con las ofrendas entregadas por los devotos a San Isidro, como en adornos y guirnaldas que les son colocados a los bueyes en sus cabezas en las yunta de bueyes que acompañan esta festividad, en las que se mezclan hojas de mazorcas de maíz, entre otros adornos del atuendo del ganado, como además entre las ofrendas dadas al Santo, al que veneran todos los 15 de mayo con una fiesta en su honor, se reúne la población de las diferentes aldeas, bajan en carrozas al pueblo, con sus yuntas de bueyes y traen los mejores frutos de la tierra para consagrarlos a San Isidro. Luego de la celebración de la misa, en donde son bendecidos tanto los bueyes como los diversos frutos, se procede a una pequeña procesión por las calles del pueblo.

Otros elementos donde el maíz emerge como un marcador simbólico del patrimonio biocultural, está en lo referido a la celebración de febrero con el acontecimiento de la Virgen de la Candelaria (Clarac; 2017:194-195) donde los danzantes o Vasallos, despliegan una danza con una teatralización o coreografía que representa los ciclos de los agrícola y el maíz es el centro de una de las piezas, llamada a "La siembra del maíz": dicha "siembra" se divide a su vez en cuatro movimientos: 1) "El alporco o deshierbo": los danzantes están todo el tiempo inclinados o de rodillas, gesticulando e imitando todos los gestos de la limpieza y preparación del terreno. 2) "La culebra": danzan muy rápidamente formando una larga fila que ondula sin cesar, imitando así el desplazamiento de una culebra. 3) La "Danza de los animales": aquí se imitan los gritos de los animales del "monte", es decir, todos aquellos animales cuyos gritos se oyen cuando uno está preparando un terreno para cultivarlo. También corren los danzantes en forma desordenada, se agachan y saltan repentinamente, como hacen los animales cuando los hombres invaden su hábitat. 4) "El palito de la victoria", también

50 Licor andino a base de jugo de caña de azúcar fermentada a base de hinojo, por extensión toda bebida alcohólica.

llamado "siembra del maíz" o "palito chechequeo". 5) Finalmente, termina el baile con la cosecha: los danzantes imitan los gestos de los campesinos que recogen maíz o cortan caña de azúcar.

Al concluir, los danzantes retornan a la casa del mayordomo para consumir una comida y bebidas rituales.

Ahora bien, podemos apreciar entonces la presencia del cultivo del Maíz y su significación en la cultura andina y sus raigambres en el Patrimonio Cultural inmaterial de muchas localidades. Esté junto a las papas y tubérculos y otras semillas originarias del Abya-Yala son la base de los Biopatrimonios Culturales originarios o nativos de estos contextos y paisajes.

Con el devenir del tiempo estos entraron en "dialogo" con otras plantas y saberes provenientes de Europa y otras latitudes para constituir la base intercultural y de biodiversidad del Paisaje de Agroculturalidad Andina, en donde se detallan el trigo, la cebada, las arvejas, habas y hortalizas.

Para nosotros el binomio de cultivos entre Maíz-Papa revela un episodio de una ontogénesis significativa y fundamental en la Agroculturalidad paramera, que se desencadena en relaciones de contraposición opuesta completaría. Veamos, por cuanto el maíz como planta que germina hacia el sol, que espiga hacia el astro padre-macho, por sinonimia se asocia su color amarillo de la semillas madura y seca, como sus barbas, se relacionan a la fertilidad masculina, a la virilidad erecta hacia el sol, que va en búsqueda de la luna, evocando al hombre o a lo masculino, su fruto y sus semillas germinan en mazorcas en el cuerpo de la planta, en una relación de nacer en el aire, atado a la luz. Por su parte la Papa, constituye en esta relación simbólica de complementariedad a la hembra-ovulada, que se esconde del sol en la oscuridad de la tierra, en lo profuso del suelo en la maternal entraña de la madre tierra, es prolifera en hijos, su semiéntate tuberosa está asociada a la figura de la hembra-luna, nace, vive y se reproduce en la oscuridad. Inversamente, a las semas anteriores, la papa crece en la alturas de la cordillera, en los sitios más altos del páramo y resiste a las heladas, retoñando en los Tinopó en los barbechos germinales que dan orígenes a las papas negras nativas; mientras por su parte, en otros espacios el maíz, el macho, vive, nace, crece y se da con mayor vigorosidad en la tierras

bajas e intermedias de la topografía andina, tierras que son asoleadas de la vigorosidad y en conjunción del poder de su padre-hermano-pariente el sol.

Arco y Arca se hacen presentes en este dialogo de las semillas, primordiales, donde el de arriba en el labrantío o terreno el Maíz-Sol-Arco responde a las fuerzas estelares del cosmos, por su parte la Papa-Luna-Arca se estimula en el espacio del inframundo en el silencio de la oscuridad de la madre tierra dadora de vida.

El Trigo (*Triticum aestivum* o *T. vulgare*), es un cultivo que llegó a Los Andes con el proceso mismo de conformación en encomiendas, llevada a cabo a partir de 1558, el repartimiento de la población originaria en los pueblos de doctrina y resguardos indígenas, espacio del coloniaje que se mantuvo con mano de obra indígena en condiciones de servidumbre, esclavizada y semi-esclavitud, quienes como tributarios se sujetaban a actividades de producción en los labrantíos ubicados en la periferia de los centros poblados.

En el campo fecundo de la geohistoria, Pedro Cunill Grau (2014) traza una perspectiva de interpretación de este propósito de entender la mestización del paisaje agrocultural, en el cual el trigo jugó un papel de primer orden, de manera acertada sobre entendido de haber manejado e interpretado datos históricos, en su configuración con la geografía y el pasaje cultural devenido de la conquista, el autor va construyendo una interpretación de los inicios de la interculturación entre europeos e indígenas, y la presencia de especies, plantas, animales y minerales fueron los elementos primordiales de ese dialogo, en todo caso a nuestro entender, el trigo constituyó un factor fundamental, junto a otros elementos de la cosmo-botánica europea que llegaron a estas tierras para aclimatarse, en el intento de los europeos de proveerse de alimentos a su usanza, por ello:

> Mención especial debe darse a la integración interna con los intentos de aclimatación en América Andina de los productos básicos de la **alimentación** hispánica de la época: aceite, **pan** y vino. Sus espacios se convirtieron en campos de experimentación en la búsqueda de suelos y climas propicios para la reproducción

> de plantas y animales mediterráneos. (p. 115)[51]

Por su parte la historiadora Edda Samudio (S/f) precisa este acontecimiento desde el proceso formativo del periodo post-indígena, de contacto indoeuropeo (conquista y consolidación del coloniaje europeo):

> (…) con el maíz, las turmas y otros productos autóctonos, la cebada, el ajo, la cebolla, las habas y el trigo, cuyos cultivos se adaptaron exitosamente en los valles altos y bolsones intercordilleranos, en donde **se construyeron los complementos de los trigales: las eras y los molinos de agua "corriente y moliente", en los cuales se trillaba y elaboraba la harina.** Desde el siglo XVI se reconocían las tierras de Mucuchies y de Acequias, como las mayores productoras de trigo, considerado de, particularmente el de Acequias. Sin embargo, este cereal se producía también en Mucuraza, La Sabana y La Sal (Piñango). (p.4)[52]

Es en este contexto el trigo se constituye en uno los principales cultígenos traídos por los españoles, misioneros, doctrineros y encomenderos, el cual tuvo una adaptación rápida en todos los pisos ecológicos de la Sierra de Mérida, por sus peculiaridades adaptativas y a las condiciones de clima, suelo, topografía que le favorecieron, con el cereal se da paso a una economía centrada en la producción extensiva, con tecnología movida por fuerza hidráulica, tracción humana y animal.

El suceso de impacto sobre la Agroculturalidad originaria es explicado de manera contundente por Henriette Delphine Arreaza Adam (2009), quien se refiere a este proceso como hito histórico en el cambio del paisaje merideño:

> A partir del siglo XVI, con la invasión europea, las pequeñas huertas comunales fueron cediendo espacio al monocultivo del trigo traído por los colonos españoles. De esta manera el ecosistema fue cambiando, disminuyeron los cultivos rotatorios y en pequeñas

51 En negrilla nuestro.

52 En negrilla muestro.

parcelas para dar paso al uso extensivo e intensivo de la tierra, empobreciéndola y erosionándola (p.12)

Ahora bien, al pasar de los tiempos este cereal de origen foráneo tuvo una importancia primordial en la construcción del paisaje cultural, en el imaginario y en la determinación de una Agroculturalidad que integró no solo las técnicas y tecnologías adaptadas y apropiadas para el cultivo y cosecha del cereal del pan europeo, sino que definió y restituyó un sistema agrocultural que junto a la papa, el maíz, otros tubérculos, la arveja, las habas, la cebada y las hortalizas serán el escenario del Paisaje Biocultural de las montañas Merideñas.

El señor Carlos Rivas de 54 años habitante de La Mixteque se refiere al cultivo del trigo de la siguiente manera:

El proceso del trigo es más, no tiene tanto, tanto trabajo no tiene, ósea se arregla la tierra una arada y de ahí se riega el trigo, se le echa con abono químico dese... y se tapa con los bueyes y se le echa después afalón donde le sale mucha hierba y después cuando ya madura se corta y se trilla. Los obreros lo cortan pa' trillá, sí, hay que hablá a la máquina que trilla y sale el trigo limpio. El trigo aquí casi no nadie vende, es casi pal consumo por lo meno uno limpia bien y lo lleva al molino.

Estudié hasta primer año y comencé a los 9 años,

me enseñó papá, a los 9 años me llevaban, me enseñaba a sembrá, picar, hacer zanjas, hacer cercas y sembraban papa y ajos también y zanahoria y trigo, pero antes sí sembrábamos trigo pa' comer ósea pa' guardá pa' todo el año. Papá me enseñó el trabajo a mí y a mis hermanos y los muchachos ayudándole, ósea a mamá ir a ordeñar y todo eso.

Primero se ara y se le saca la hierba y después se surquea, se hace surquitos pequeñitos, son de diez centímetros pa' la zanahoria y pue pal ajo también pero el ajo tiene más (…) más trabajo porque a ese hay que echale abono de gallina y echále cal y (...) Ósea que ante, ante se sembrá, eso estaba feo y le pusimos a obreros y con los

> bueyes y fuimos arreglando y fuimos arreglando, antes[53]

Este imaginario del paisaje cultural es latente en los agrocultores como parte de esa Memoria Biocultural a la cual hace referencia Víctor M. Toledo y Narciso Barrera-Bassols (2008) para revelar ese espacio donde naturaleza y cultura no están escindidas o separadas y que por el contrario recurren a la memoria de las personas como lenguajes que explican la vida, orígenes, los acontecimientos y las secuencias como una consecuencia de lo vital, una planta o una semilla pueden ser vistas entonces, como procesos acumulativos de saberes, marcadores de la existencia de lo humano, además, obviamente de cumplir estas, la función de alimentar, son activadores que centran y descentran la existencia social.

La anciana Andrea Dávila, Guardiana de La Piedra del Mubay y vecina de La Mixteque, en el Municipio Rangel, rememora al Trigo como una semilla y una planta que le ha marcado su ciclo vital, y no es solo el cereal, es el amarillo trigo danzando en su memoria y en el recuerdo, desde éste, emerge un paisaje profundo, histórico, evocador, que está configurado con ese hermanaje o maridaje entre plantas nativas y adaptadas:

> Empecé a trabajar desde los 10 años arrancando papas, cortando trigo, amarrando trigo. Sembraban papas, habas, arvejas, caraotas marronas, trigo, que los soldados cuando pasaban llevaban.
>
> Mamá me enseñó a amasar pan, tejer, escarmenar, hilar.
>
> Ahora ya no puedo porque ya no veo y me duelen mucho las piernas. Es que yo llevé muchos palos de agua y ventisqueros, que un día cargando trigo se me reventó la correa de las cotizas y di botes y me aporrié la columna, desde allí no pude seguir trabajando en El Royal.[54]

Es en ese sentido del valor profundo, tal vez poético, de cómo una agrocultora o un agricultor se sienten entrañablemente compenetrados con su trabajo, atados a la sabiduría y a sus

53 Testimonio de Carlos Rivas. La Mixteque

54 Testimonio de Andrea Dávila, Guardiana de La Piedra del Mubay. La Mixteque

ocupaciones que revelan una atmósfera particular y experiencial única, marcada desde tiempos inmemoriales, como se observa también, en otro testimonio de un agrocultor octogenario: "Me dediqué a la agricultura. Cultivaba papas, trigo, cebada, avena y habas, porque antes no se cultivaba más nada".[55]

Y lo reafirma el mismo testimoniante, marcando un ciclo vital, desde la niñez hasta su adultez:

> Mi niñez:
>
> Yo me crié en la loma, por allá era muy bonito porque uno se la pasaba haciendo oficio y así pasaba el tiempo, no sabía uno a qué horas. Para la comida mi papá sembraba papas, trigo, habas, arvejas y lo que comíamos el pan de trigo y el pan de olla[56]

Existen variedades de Trigo que se siembran en la Cordillera Merideña, para el autoconsumo, y estas corresponden a la siguiente tabla, construida a partir de la información de campo:

Cuadro 04
Variedades de trigo sembradas en Los páramos de Mérida

Trigo banzalo: *Triticum aestivum*, variedad de trigo.
Trigo blanco: *Triticum aestivum*, variedad de trigo.
Trigo Felipe: *Triticum aestivum*, variedad de trigo.
Trigo marengo: *Triticum aestivum*, variedad de trigo.
Trigo metana: *Triticum aestivum*, variedad de trigo.

Fuente: Elaboración del autor, fuente de la tradición oral. Marzo de 2017.

En este proceso, el trigo conjugó una tecnología desde el punto de vista de la transformación del cereal, desde su siembra, cosecha y procesamiento. Esta tecnología coloca ante la mirada y el paisaje agrocultural, elementos fundamentales del patrimonio agrícola edificado, agroindustrial y artesanal, que integran haciendas,

55 Testimonio de Ángel Custodio Lobo. La Mixteque

56 Testimonio de Ángel Custodio Lobo. La Mixteque

casas campesinas, molinos y la era,[57] patios de secado, acequias o canales de regadío, muros de protección de desniveles o de resguardo de los plantíos o con fines de corrales para los semovientes, animales de carga y tracción, animales para el arado y la tecnología de las yuntas y su manufacturación. Espacios de almacenaje de herramientas y el producto. Es decir nombrar el producto o la semilla y su cultivo pasa por valorar este rico patrimonio material, que se hace presente en los Sistemas trigueros de los Páramos.

El agrocultor José Eladio Sánchez de Mocao Bajo, Mucuchíes a los 70 años de edad en 1996, comentaba sobre el trabajo triguero y sus detalles, colocamos en extenso el testimonio por ser un manuscrito histórico de fundamental importancia para este estudio, pues por la avanzada edad del testimoniante el documento en si es ya un patrimonio documental e histórico, pues con una extraordinaria lucidez nos inunda de detalles sobre este cultivo adoptado por los agrocultores como parte del proceso de interculturalidad biodiversa:

> (...) Mis papás eran de aquí de este campo, los papes de los papás míos yo los conocí... Antes lo que hacía uno era... antes lo que se trabajaba era desherbar papa y arar y pa' sembrá trigo.
>
> (...) Comencé a ir al campo (...) yo como de 10 años sí, a trabajar me llevaba mi papá con él, le iba enseñando a uno, pues claro (...) ellos lo llamaban, lo llevaban a uno pa' iles enseñando.
>
> (...) La tierra se acomoda con bueyes(...)con bueyes se araba así pa' sembrá (...) eso más ante araba... y se dejaba la tierra sin sembrale por unos 3 meses así, 4 meses siquiera, pongamos en septiembre ya entonce era que se ponía uno a (...) a se llamaba y a esbarbechar; barbechar era pa' acomodar, arreglar, arreglar la tierra y entonce despupés era cuando ya porai en marzo (...)en marzo era que se iba a salir a sembrar el trigo (...) se araba y se (...) claro se regaba el riego y después sí (...) después se ponía arar

57 En agricultura, la era de trilla, es el terreno (normalmente circular y empedrado) donde se trillan los cereales y posteriormente se avientan para obtener el grano. Cuando aparecen agrupadas en un espacio colectivo, al conjunto se le denomina ejido.

uno, arar. Pero la tierra no se le echaba más nada y la cosecha se daba a los 6 meses, la papa y el trigo.

Pongamos como(...) por este tiempo horita en este mes, taba uno ya (...) taba uno cortando el trigo ya, pongamos porque ya se había trillao ya más bien por aquí ya, en octubre ya se trillaba y se sembraba pongamos (...) que tardaba 6 meses porque era una clase de trigo, pero era tardero ya. Ya más después fue que ya fue saliendo semilla, más (...) más ligerona.

Cuando me crié se araba, arar más nada, cuando ya al cotro día era que se sembraba el trigo y se cortaba con una os (...) eso había que cortalo.

Pa' mí es muy importante... ahorita en este tiempo no se descansa de estar sembrando ve (...) todo el tiempo.

Antes era pues como le digo esto (...) esto se cortaba y se trillaba el trigo y hasta (...) mayo, en mayo era que se ponía uno como arar otra vez pa' voltear el restrojo que se llama.

Aquí no había trabajo, de resto estaban sin trabajo.

La mano era como pongamos, en el corte era que uno la mano vuelta uno cortando le ayudaba a uno y a otro, cuando ya le tocaba a uno ya taban los obreros (...) cuando uno tenía el corte de uno entonce ya les avisaba a ellos y ellos hacían de obreros.

Antes era pior la cosa (...) hasta hambre había sí, ahora todo está caro pero (...) se consigue la comida (...) se consigue.

(...)Yo tengo siembra (...) está sembrao trigo, ta' espigando, ta' empezando a espigar, se recoge ahora en diciembre pa' la casa. También tengo zanahoria, sí, hay cerca de la casa, esa sí es pa' vendela.

(...) Yo trabajo la agricultura, se siembra a media; uno por lo menos le da la tierra y de ahí se va ayudando uno con otros, y hay que arreglá bien la tierra, al final se vende y de ahí se reparte la plata y si es con el trigo la misma forma.

Yo le enseñé a mis hijos a trabajá el campo, a trabajá, a arar y a desherbar cuando ya como de 10 en adelante,

cuando salí de la escuela, cuando salían de la escuela sí, como de 12 años sí... porque antes pongamos, la escuela (...) la escuela antes empezaba los que ya les tocaba pa' la escuela de 7 años (...) de 7 años era que ya pasaban a clase, y a veces que si le echaban duro a la escuela pues (...) salían, salían de 6to.

Sí, así me habían sacado a mí, para enseñarlos a (...) lo que me habían enseñao a mí también, a trabajá pa' que así tenía que enseñales a ellos (...) claro pa' que ellos aprendieran porque (...) sí junto con ellos claro (...) uno les decía y ellos se ponían junto con ellos (...) ya cuando ya (...) claro ya de pequeños ellos iban practicando po ahí siempre algo.

(...) Pongamos, uno a ellos les da la tierra pa' que trabajen, si es de sembrá a medias, a medias, y si no se siembra propio o como a media, porque cuando taban en la escuela eso tenía que dale es uno pa' ayudalo, claro ayudale. Antes se trabajaba uno era conchabao uno de otra persona así... conchabao era poallá que lo mandaban, mandándolo a uno. ¡A, nooooo! (...) se trabaja mejor ahora (...) porque hay más facilidá porque por lo menos, claro se siembra papa también y se siembra trigo pero ya pal' trigo hay la facilidá que le echan el abono, ya pa' la papa también. Y claro, porque era que antes no era necesario el abono pal' trigo pero claro, en lo que ya el asunto del petróleo y la cosa fue rebajando la tierra, entonces ya se le fue acabando la fuerza a la tierra con el asunto el petróleo, bueno, así decían que era, lo que pasaba porque iba mermando la fuerza e la tierra y entonce al trigo también hay que échale abono.

(...) Sí, trabajaban las mujeres en el campo, ellas pongamos por lo menos lo que les tocaba trabajar a ellas era amarrar, amarrar trigo pa' poder recoger el trigo, eso se iban haciendo bojote.

(...) Pa' trillalo el trigo antes se trillaba con bestias, en una era, por ahí hay una (...) por ahí van a trillá ahora pero no 'horita pronto no, no (...) tan cortan (...) por ahí tan cortando casi por ahí.

Más antes era sí con bestias que se trillaba, después fue que ya vinieron las máquinas, eran bestias pa' echale a la era (...) siempre eran 7 bestias. Después a levantalo pa' lo alto, en una misma era, claro pa' que vaya botando el tamo que ya tenía el trigo, la concha de ahí pal' molino, antes (...) en ese antes habían artos molinos por aquí abajo había un molino, por allí mismo había otro y por allá más arriba otro.

Estos molinos eran una piedra que la llamaban durmiente: una enterrada ve (...) y otra era que daba vuelta y ahí era onde iba saliendo la harina, ahora hay por ahí unas máquinas, motores de corriente y los molinos de antes los acabaron, no, por allá pal' Royal, por ahí sí hay uno (...) ese sí (...) ahí he ido ya a llevá trigo yo allá.

Pa agarrarlo el trigo depende de que ahora como hay semilla más pronto, sale más pronto. Antes el trabajo lo enseñaba el papá y la mamá también claro (...) porque ellos trabajaban igual, ellos lo único que no hacían era arar, de resto ellos pa' cortar cortaban también y pa' amarrar y pa' ayudar a trillar y enseñaban a hembras y varones.

Por eso es que pongamos, la juventu que hay horita no (...) no saben, horita no saben trabajar porque horita es que, por lo menos no se siembra en bastante pongamos, como era antes estos terrenos todo que ve uste allá pa' atrás, el morro y todo eso se sembraba trigo (...) yo viví aquí y yo me iba poallá a cortar trigo en el morro poallá a trabajar como yo le digo a mano vuelta, ahora la juventu no (...) una muchacha mía, más bien eso de amarrar así ellas aprendieron ahí también porque la mamá las enseñó además de los oficios de la casa.

Nosotros tuvimos seis hijos, 3 hembras y 2 varones, las hembras las enseñó la señora, la mamá (...) a veces se iban poallá que tenía que ir uno poallá arrancar (...) arrancar papa y poallá y ayudar cuando ya pues fueron aprendiendo también a ir a llevar almuerzo poa donde estaba uno trabajando entonces de la casa se iba el almuerzo.

La mujer ganaba un real (...) y trabajando porque antes sí trabajaban, ahora no trabajan, y el hombre ganaba un bolívar, siempre era así, antes era así y rendía mucho la mujer en el trabajo, pues claro, ganaba la mujer a la semana 3 bolívares, la mujer. Uno le pagaba el rial también, uno le tocaba pongamos que le fuera ayudar a uno, uno le pagaba el rial también porque eso era lo que se estaba pagando y al hombre un bolívar.

(...) No ve que (...) por lo menos... antes, antes no, no, la mujer no tenía poder, no tenía poder, y ahora casi manda ella que uno. Antes el poder era del puro hombre (...) la, la señora no, ahora no, ahora que por lo meno uno vaya hacer un negocio así, tiene queestar la patrona pa' ir a firmar también, si no no.

Es un derecho que tenía la mujer también porque claro, (...) dame cuenta de cuanto trabajan, muchas veces casi trabajan más. Pues bueno, fijese uste que uno por lo menos... claro uno sale y se va al trabajo y ella queda en la casa y viendo que muchacho y ya que ya la gallina que ya que el cochino y ya pendiente de llevar el almuerzo y también le tocaba trabajar, se iba ayudale a uno, se iba ayudale a uno cuando a uno por lo menos que 'taba uno cortando que 'taba uno solo cortando, ya llegaba ella entonce se ponía y amarrar, a ayudale a uno.

(...) Ella tiene la misma eda, no es sino mayor yo dos meses (...) Ella trabaja con tejar, hace cobijas.

Uste sabe que antes, lo que le digo que era uno conchabao, y no ganaba uno más que 4 bolívares al mes y de ñapa le echaban cuero los taitas.

Antes uno se iba de aquí de Mucuchíes y no tenía pa' tomase una chicha que era una puya, no había plata y no tenía derecho uno porque uno ya que fuéramos rico era que ya podía llevar a trabajar a otro, pero en tanto no (...) si acaso le daban era la comidita.

(...) Antes lo que se hacía era desherbar papa, echále tierra por los lados a la mata, se sembraba trigo, se araba, se sembraba arveja y habas, eso era lo que se sembraba aquí.[58]

58 Testimonio de José Eladio Sánchez de Mocao Bajo, Mucuchíes

A ello se le suma la presencia de la mano de obra artesanal, que hace de oficios y destrezas milenarias las artesanías y las tecnologías apropiadas para abastecer de herramientas de trabajo y aperos, cestos, sacos y canastos para su traslado, procesamiento de maderas, bejucos y fibras, en fin destrezas y artes de la actividad agrocultural, que integran este paisaje Biocultural.

Como lo observó Mariano Picón Salas (1948:4), afirmaba que el aislamiento y la laboriosidad, unidos a la inventiva, sustituían a las carencias y deficiencias técnicas para que así se improvisaran desde el saber artesanal milenario, trilladoras, molinos, cilindros, entre otros instrumentos de labor. A lo cual agregamos el ejemplo de Don Luis Zambrano en Bailadores podía ser muy significativo y Juan Félix Sánchez en El Tisure y Mucuchíes es notorio.

El Molino es un elemento constructivo del espacio de trabajo triguero, que guarda la frescura y el olor en el recuerdo activo de las personas, uno se esos testimonios que tienen el peso de sus significación por venir del considerado "último Molinero de la Mixteque", el octogenario, Sr. Antonio Pérez, el cual merece ser presentado en extenso, por su significación de expresión emotiva, evocativa y etnográfica, en el cual destacaremos en negritas algunos marcadores paradigmáticos y de unidades de contenido valiosos:

> Soy hijo de Rufina Rangel y Juan Ventura Pérez, **que era el amo del molino.** Allí en esa casa grande nacimos todos, éramos seis hermanos: María Segunda, Victoriana, Epifanía, Tadea y los varones éramos Patricio y yo y mano Pedro que era natural. Yo no conocí a mi papá.
>
> Conocí el molino cuando estuvo el difunto Miguel Uzcátegui, pero yo aprendí fue con el señor Ramón Gutiérrez. No ve que yo no asistía aquí, a **mí me regalaban por allá por el páramo, como un bicho, por allá por el páramo**.
>
> Donde tío Rosendo, donde tío Justo, donde el finado Ventura, donde mano Flor, por todo eso me regalaban. **No ve que yo era lo que se entiende un conchabao**. Yo me crié mucho tiempo por El Carrizal con el difunto Ventura, he llevado muchas vergas, trabajé 10 años con él, cuando se usaban los

> pantalones cortos y las cotizas de tres puntos, ¡y a veces se me rascaba ese viejo! **Después fue cuando ya me dijo mi mamá que me pusiera a trabajar con el molino**. Después, cuando casado, Ramón Gutiérrez me enseñó a arreglar el molino, a picarlo, a arreglarlo por la parte de abajo; eso era de madera todo. **Todos los molinos eran de madera, cedro, madera arrecha. El único de los molinos que sigue trabajando es éste**.[59]

Este otro relato guarda un significado muy especial, por tratarse de las imágenes de una persona de vida acumulada, palabras marcadas en las experiencias del campo, es peculiar incluso por tratarse de la "Sembradora del Agua de la Mixteque", una anciana que ha dedicado la vida a proteger los humedales, Las Lagunas y reservorios del agua, como además ha aportado a dar pautas a las Juntas de manejo del agua, por eso es considerada en la comunidad una persona con mucha sabiduría y conocimiento, una mujer a la cual se le respeta, la abuela María Paula Dávila Espinoza, nacida el 4 de Agosto de 1926, es una imagen que sintetiza el tiempo de encuentros de esa Agroculturalidad andina: "Cuando tenía ocho años nos fuimos a vivir en La Piedra Rajada con mi mamá y mi papá. **Allá trabajábamos, sembrábamos trigo, papas, arvejas, habas y criábamos vacas, ovejas, gallinas, caballos, bueyes, y cochino**"[60]

Doña María Paula Dávila de la Mixteque aviva en su relato a continuación las jornadas del trabajo triguero:

> A nosotros fue mucho lo que trabajamos en eso. A nosotros nos enseñó mi papá (...) amarrar trigo, nos enseñó mi papá porque eso sí, mi mamá como ella se ocupaba de los oficios de la cocina y eso, él eso (...) él cuando de él le tocaba salir mire... yo aprendí amarrar el primer manojo en esta vuelta de aquí, tenía mi papá

59 Testimonio de Antonio Pérez, El último molinero de la Mixteque. En negrillas nuestro.

60 Testimonio de María Paula Dávila Espinoza. Nacida el 4 de agosto de 1926 en la comunidad de Mixteque. Sembradora del Agua. En negrilla nuestro.

> el trigo ya seco, ese se seca el trigo bien seco. Aquello que ve por uste, es el trigo que está madurando... eso que uste ve amarillo es trigo, y entonce de ahí es, (...) sí pues mire como se trilla mire,...sequito, sequito, pero antes trillábamos o ellos trillaban era con bestias, habían unas eras y se echaba el trigo, se echaba el trigo, que por ahí hay una casualmente. (...) Se despica eso malo el trigo, se le desoltaba de la amarradura que se le hacía, este entonces era el manojo, de aquí se secaba un poco de lo mismo el trigo y eso amarraba atrás, (...) entonce deso se soltaba bastante pue... en una era grandota se le echaba bastante trigo y ahí entraban las bestias a trillar... con la pata trillaban eso. Ahora no, porque de poco tiempo ya salió máquinas, este trigo va trillao es con máquina, por eso es que sale así, porque claro, la espiga que está como vana se queda mire, así entra mire, no le agarra la dientadura de la máquina.[61]

Por tratarse de personas de edad avanzada y la valía que tienen la imágenes enunciadas por la señora María Isabelina Gil de Dávila, de La Mixteque, consideramos importante prestar la atención en su testimonio, que construye y expresa una idea síntesis como imagen icónica del entrelazado asociadas a las semillas que viajaron de lejos para quedarse y las que siempre estuvieron como nativas de estas tierras, mientras una se recoge y la otra se arranca: "No estudié más por ayudar a mi mamá, a ver obreros y llevarles el almuerzo, también por ayudar a mi papá **a recoger trigo y arrancar papa**(…)".[62]

Para afinar este aparte de la presencia del trigo en la Agroculturalidad local, creemos pertinente que en esta etnografía de las semillas andinas de Mérida, es necesario percibir como es el clima afectivo de las relaciones de trabajo en torno a este cultivo, las jerarquías jornaleras, los intercambios, los rituales del compartir en la post-jornada diaria de cada jornada del labrador, sembrar, regar, cuidar, aporcar, segar, y de allí trasladar a la era las espigas para el desgrane y ahí colocar el cereal en bestias para llevar al molino para

61 Testimonio de María Paula Dávila. La Mixteque.

62 Testimonio de María Isabelina Gil de Dávila. La Mixteque. En nuegrilla nuestro

obtener las harinas y sus derivados. Todo este proceso que integra, trabajo, horas de andanza por parte del agrocultor y la familia, herramientas, y tecnologías blandas, conocimientos Bioculturales, queremos presentarlo en el testimonio del Sr. Primitivo Rangel de la Mixteque, donde se reúnen detalles, intimidades y los menajes:

> Eso sí, apostábamos dos, cuatro, litros de miche y eso era una **sola rasca hasta limpiar el trigo pa' llevarlo al molino y comer arepas bien buenas, con cuajada, papas cocidas, sopa de arvejas. Comíamos nabo frito**.
>
> **Yo no tenía burro. Me comprometía con los amos de burro a cargar leña a medias; la que me tocaba a mí la vendía pa'comprar la comida**. Con todos esos palos de agua bajaba yo la leña a venderla, pa' comprar la comida. Tenía yo diecisiete años. **Pa' hacer un barbecho a veces nos reuníamos hasta seis gañanes[63] y cuando era cayapa eran hasta ocho o diez, tapando el trigo con bueyes y con escardilla**. Cuando era larga la cargadura teníamos que hacer flete. Habíamos veinte, d**iez de la mitá pa'rriba y diez de la mitá pa'bajo.** Cuando era flete. Eso era el trayecto del sitio donde estaba el trigo hasta la era.
>
> **En esa época era mucha la variedad de trigo, trigo Felipe, trigo marengo, trigo metana, trigo banzalo y el trigo blanco.**
>
> **Pa'ltiempo de barbecho teníamos que ir pa'lpáramo por allá, estábamos semanas paramiando, aguantando agua, viento y sol.**
>
> **Los barbechos eran de agosto pa'lante. Estábamos barbechando, sí, lo que era agosto, septiembre, octubre, noviembre y diciembre**.
>
> **Yo me comprometía con los dueños de bueyes a agarrarle los bueyes pa' yo hacé mi siembra, hacé mi labranza pues. Las cosechas venían**

63 El agrocultor independiente, trabajador o jornalero que lidia con los bueyes en las jornadas del campo o en las actividades de los molinos que funcionan con tracción animal.

> **al año.** Había que voltear cizaña que era de marzo pa'lante. De mayo pa'lante a reservar la papa.
>
> **Había también que desyerbar el trigo.** Cuando **el trigo estaba ya de producto, cortarlo, cargarlo pa'l corral que era muy lejos, ¡eso costaba mucho! Ahí estábamos la mañanita que era cayapa todo el día, y la nochecita, que anochecíamos y amanecíamos cosechando.** En el barbecho, se va cortando el trigo, después íbamos pa' la trilla. Había que estar ahí a veces con máquinas y a veces con bestias. A veces se movían dos parvas a la vez. Cuando aclaraba el día estaba una parva movida. Se adentraba la parva, se medía y entonces echábamos otra parva. A veces cuando llovía, estábamos hasta tres días pa' una sola parva.[64]

Otros cultivos fundamentales en el Biopatrimonio culinario lo representan las Habas (*Vicia faba*), la Cebada (*Hordeum vulgare*) y las Arvejas (*Pisum sativum*), los cuales constituyen en la memoria y en el contexto del Paisaje cultural un compendio o repertorio del Patrimonio Culinario, donde se encuentran en la mesa luego de danzar en fogones, arepas de harina criolla, de maíz blanco y maíz pilón o de trigo, papas, rubas y cuibas. Sopas de arvejas, trigo, berros, habas, piscas, nabo, col, mostaza, cebolla criolla, perejil, zanahorias, cilantro. Sancochos de res, oveja, cerdo, gallina y de otros animales de cacería. Junto a un recetario de dulcería de variados sabores, texturas, olores y colores.

5.13. Hortalizas

La siembra de hortaliza es un elemento fundamental, no sólo en la complementariedad de la dieta andina y en la diversidad de los cultivos y en la adopción de medios, mecanismos y conocimientos agronómicos, sino en la experiencia que las prácticas tradicionales de conservación, uso y de los recursos suelo, agua y aire, han permitido el adelanto de una Agrocultura tradicional con prácticas ecológicas que se soporta en conocimientos ancestrales y agroecológicos de buen trato del suelo y las aguas, en términos de

64 Testimonio de Luis Primitivo Rangel. La Mixteque. En Negrilla nuestro

una conciencia de uso del recurso contrario al uso y degradación de las facultades de la tierra; esta Agrocultura marca un paso de rescate de prácticas y conocimientos ancestrales en el uso y rescate de especies nativas, manejo de prácticas agronómicas de bajo o poco impacto contaminante, de control de plagas y hierbas con métodos biológicos y de respeto a las plantas y semillas por cuanto son entes de vida que se crían y no se expolian:[65]

> Aquí se produce todo menos lo de la tierra caliente. Aquí se produce la papa, el trigo, la zanahoria, el ajo, el brócoli, el coliflor, aquí se crían las habas, las alverjas y el trigo. (...). Antes no se sembraba zanahoria, ni brócoli, ni nada de eso. Las coles sí se sembraban, crecían y se aguantaban todo el año. El nabo también lo comíamos, la hoja y después cuando se secaba se comía la semilla tostada y molida, era el saní. El ají, aquí todos comíamos ají aliñado con las rubas, el cilantrón, el michirao, ¡eso sí era![66]

La Pira, es una receta antigua que tiene como elemento el nabo introducido hace más de 60 años en las prácticas agrícolas locales en los poblados de Apartaderos, Mucuchíes, Gavidia y San Rafael. Para su elaboración se seleccionan las hojas de nabo tiernas y se lavan muy bien.

Se pican en trozos pequeños y se llevan a cocinar en una olla durante un tiempo aproximado de 30 minutos o dependiendo de la cantidad de hojas. Después de que están cocidas se dejan reposar, se lavan otra vez, se exprimen y se colocan en un sartén para que se doren lo suficiente junto con el cebollín bien picado para ser sofritas, otra vez, en manteca de cochino y sal en grano. Es un plato que se puede acompañar con papas y arepa.

---

65 La visión occidental y de uso de los recursos agrícolas se sustenta en la idea de "explotación" de la tierra y sus recursos. La agrocultura campesina, por el contrario se sustenta en la idea del "uso" por tanto para el campesino no se "siembran" semillas y plantas, estas se "crían", por estar emparentadas con los humanos, solo que facilitan sus vitalidades como alimentos y otras facultades para la vida y la reproducción social.

66 Narrado por Rafael Ramón Gil. La Mixteque.

5.14. Plantas aromáticas, condimentos y de otros usos

En la tradición agrocultural andina se localizan un conjunto de plantas y semillas de cultivo y recolección de origen local que son de uso en la culinaria como se observa en el siguiente cuadro sinóptico:

Cuadro 05
Plantas de uso en la culinaria

Ajocuero: *Allium porrum*, ajo porro, puerro. Condimento.
Lino o Linaza: *Linum usitatissimum*, uso en medicina y culinaria
Michirao: s.i. planta que se usa en el preparado del ají.
Michiruy: *Draba bellardii*, se le echa al ají, se usan las raíces y las hojas para comer.
Micuyes: *Arracacia pennellii,* muy apreciado en la culinaria andina, se le pone al ají.
Ruda: *Ruta*, uso en medicina popular y mágico religiosa
Zapallo: *Cucurbita ficifolia*, la pulpa de esta planta se usa para el picante y para hacer un dulce llamado “cabello de ángel”.

Fuente: Elaboración del autor, fuente de la tradición oral. Marzo de 2017.

María Isabelina Gil de Dávila. La Mixteque, refería a propósito de plantas medicinales que, “para la gripe jerbíamos unos bebedizos de matas y nos mejorábamos”.[67]

Como además Ángel Custodio Lobo, nos refirió que “Teníamos vacas y bebíamos leche con bosta para el sarampión. Para la barriga otras matas y para cualquier mal había maticas de remedios”.[68]

5.15. Siembra, limpia, aporque o abonado

Los ciclos de siembra no dependen de un calendario único, este varía de acuerdo a la especie a sembrar, bien sea de papa, trigo

67 Testimonio de María Isabelina Gil de Dávila. La Mixteque

68 Testimonio de Ángel Custodio Lobo. La Mixteque

u hortalizas, las condiciones climáticas de lluvia, topografía, y acceso a las fuentes de agua, aunque en las actividades hortícolas de los labradores tiene una preponderante influencia los ciclos lunares y ciclos solares, como además, la determinación de la presencia o no de ventiscas frías o "brisas de páramo" o las heladas, en algunos casos como comprenderemos en el siguiente Capítulo, determinado por un calendario ritual-festivo que marca pautas en los procesos agrícolas, de siembra, cuidado, cosecha y regeneración de la tierra y en todos sus micro-ciclos.

Se distinguen dos periodos para la papa, según testimonios, estos periodos de pre-siembra tienen el micro-ciclo de: 1) limpia y deshierbe; 2) despeje o despedrado- apartar piedras y lajas del espacio a ser sembrado y reutilización de estas en la construcción de muros, calzadas, andenes, patios, terrazas y en diversas construcciones –casas, paredes, espacios públicos, y la era- 3) arado y movimiento de tierra,; 4) Surcado; 4) Sembrado; 5) Cuido – deshierbe y aporque de abono-; 6) Cosecha.

Dos ciclos de temporada calendárica marcan el proceso del cultivo de la papa nativa, pues al tratarse de una planta que se reproduce generando tubérculos aptos para el consumo entre 65 y 100 días de las post-siembra, esta se planta en diversos momentos o ciclos, la tradición marca lo siguiente: A) al sembrar en diciembre o enero, se cosecha en marzo y abril, respectivamente; B) al sembrar en julio, agosto o setiembre, prolongando la cosecha hasta diciembre con otras cosechas intermedias en los meses de octubre y noviembre (coincidiendo las cosechas con la presencia de luna menguante, marcador fundamental en el quiebre y cierre del ciclo agrícola que se inicia con las cabañuelas o pintas y repintas de enero).[69] Al respecto, hay muchas explicaciones que responden a un conocimiento cosmológico profundo por experiencia de vida.

El señor Ramón Hernández, agrocultor de Gavidia en el Municipio Rangel, se refiere a propósito de este proceso en los siguientes términos:"(…) se sembraba allá en esa parte, se sembraba en diciembre y en enero y uno arrancaba en julio, en agosto, en septiembre y se estaba la papa hasta diciembre, y hasta diciembre

69 Ver Capítulo VI de este trabajo.

tenia papa de arrancar”[70]

El sistema de manejo se caracteriza por incluir largos períodos de descanso de las tierras o suelos de las parcelas, durante los cuales puede llegar a restablecerse total o parcialmente la vegetación natural paramera. Este es un conocimiento milenario, a la tierra hay que dejarla descansar para que se recupere.

La asociación de los cultivos a los calendarios y sistemas de siembra lunar son una variante utilizada por los agrocultores, quienes prefieren realizar sus siembras en el tiempo de menguante, pues para el conocimiento campesino los suelos se empobrecen, las plantas no se vigorizan y pueden crecer pero el fruto y la semilla se pasman; fijemos la atención en la Señora María Zenaida Torres de Gavidia, a propósito de esta apreciación:

> Igual que el trigo, y tuvimos una experiencia con lo del trigo, eso fue el año antepasado que nosotros sembramos trigo allá arriba en la creciente y entonces dejamos pasar la menguante de marzo, llego la creciente y entonces yo le digo a Bernabet, -pero para sembrar ahorita ya esta creciente vamos a esperar la otra menguante que llegue para sembrar el trigo-, y él dice no eso no importa, da igual, dice él y lo sembramos, y no, no sirve igual, claro el trigo creció mucho verdad, la mata creció bastante muy alta, pero no estaba bueno el grano y este año era menos el trigo y estaba más bueno, porque si lo sembraron en la menguante, esa fue la experiencia.
>
> Claro la gente de antes, los antepasados tenían eso, y por eso ellos decían, y por algo ellos lo decían que en la creciente no se podía sembrar porque no salía buena la cosecha, y es verdad, tenían razón, ya lo comprobamos.

Las fases lunares y disposición de nutrientes en el ciclo vegetativo indudablemente participan del proceso de crecimiento de las plantas y con respecto a la papa (*Solanum*), se puede entender perfectamente en la infografía siguiente:

---

70 Testimonio de Ramón Hernández, Agrocultor de Gavidia

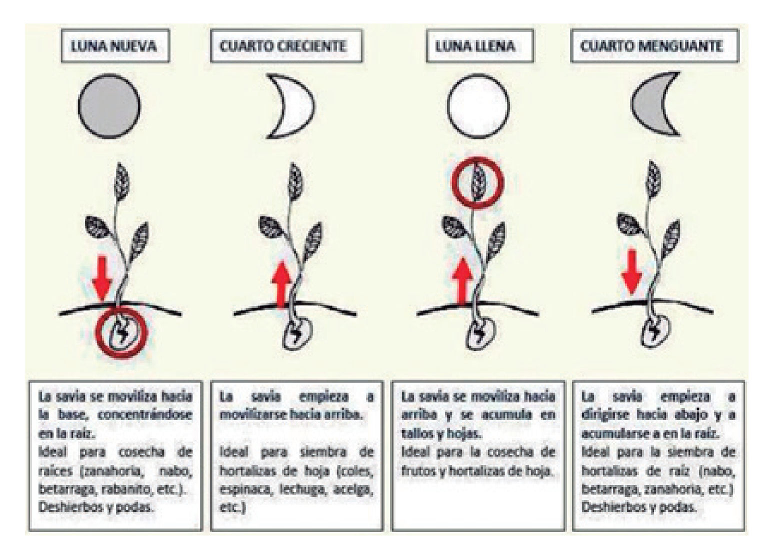


Imagen 04. Fases Lunares y crecimiento de las semillas. Elaboración propia

Es posible definir, entonces, dos períodos complementarios en el ciclo agrícola: el de cultivo y el de sucesión-regeneración. El cultivo se inicia al arar una parcela, ya sea de páramo natural o en alguna etapa sucesional. El número de cosechas consecutivas que se realizan depende del estado de la parcela en cuanto a su fertilidad como de la extensión de tierra de que disponga una familia campesina. En condiciones óptimas se cultivaba papa durante tres años consecutivos, finalizando el ciclo agrícola con la siembra de un cereal. Luego la parcela es abandonada y entra en una fase dinámica y activa de sucesión-regeneración y de descanso agrícola o barbecho largo.

María Zenaida Torres, una experimentada agrocultora y reconocida gavidiera, describe la relación simbiótica de cultivos en sucesiones de especies de papa y trigo en los predios de Gavidia, al preguntarle¿Y antes Cómo se trabajaba el trigo y la papa? ¿Dónde se sembraba el trigo y dónde se sembraba la papa? ¿Cómo era eso antes? respondió con mucha certeza y confianza que:

> Pues se sembraba (…) en una parcela se sembraba el trigo y en otra parcela se sembraba la papa, y entonces el trigo se daba muy bien y la papa también, y eso

> no había que estarle echando veneno, y se daban muy buenas muy limpias las papas, pero ahora si hay que estarle echando veneno, porque le cae mucho gusano.

Abonar la tierra es un proceso de incorporación del estiércol de las aves o del ganado vacuno, como lo plantea la ciudadana Rosalía Castillo, habitante de la comunidad de Gavidia, en el siguiente testimonio:

> El abono orgánico, abono de gallina, y esa vez que les digo, que me dio esa cantidad, fue porque yo le eche abono de gallina, aboné la tierra con abono de gallina, y sí a lo mejor muchas hormonas también, porque me imagino que eso tiene muchas hormonas, y abono químico, y una **fomillada**[71] que le eche para quemarle la hierba, porque cuando estaba empezando a echar la hierba, lo que le estaba diciendo, que la hierba es muy amante al abono orgánico, muy amante, y cuando tenía la hierbita, pues yo le quemé bien y quedó limpiecita, deshierbe bien deshierbado, y una formillada que le eche con alimento, pero más nada.

Otra de las formas de abobar los terrenos es introducir el ganado a pastar en los terráqueos en los periodos de descanso o barbecho corto, para por intromisión de las heces fecales de los animales la tierra y la pastura en descomposición degeneren por biodegradación un compost natural rico en nutrientes para el suelo.

5.16. Ciclo de Uso de la Tierra

El Tinopó[72] constituye la forma tradicional de reproducción y resguardo de las semillas.

Como señalan Sarmiento y Monasterio, (1993), y hemos referido en párrafos anteriores, subsisten entre los comuneros que desarrollan la Agrocultura local la práctica mixta del descanso

71 Se refiere a fumigada. En negrilla nuestro

72 Tiene su origen en la voz Ki-tapó que significa la tierra, su fonética y morfosintaxis nos hacen presumir el origen y significado en el idioma Timote del fonema, cuyo significado equivaldría a la acepción de sembradío, terreno, parcela agrícola, chagra, conuco en voz taina y karib. Referencia del autor.

de la tierra en ciclos cortos y largo de los suelos[73] para permitir la regeneración de los nutrientes de la capa humífera, esto se hace cuando las condiciones de las formas del cultivar no han sido alteradas por las tendencias del monocultivo extensivo.[74]

La práctica del tinopó[75] y de las huertas tradicionales, gracias a la sabiduría y procesos de resistencia cultural de algunos abuelos y abuelas de familias campesinas es vista como una tradición indígena milenaria de origen Timote (Jahn: 1973; Alvarado: 2008; Clarac: 2005; Romero y Monasterio: 2005).

Por su parte, Bernabé Torres de Gavidia, agrocultor de trayectoria reconocida en la localidad dice:

> Bueno, eso se va distribuyendo muy fácil, uno aquí empieza a sembrar en veces en febrero, en veces en las últimas semanas de enero, y en la menguante en febrero se siembra, y en la menguante marzo y de ahí para adelante uno va llevándola siempre así poco

---

73 Práctica tradicional campesina en la cual luego de varios ciclos de uso agrícola de un terreno o parcela, la misma se deja sin utilizar y se permite su recuperación durante varios años. Los descansos largos suelen ser mayores a seis años.

74 El monocultivo extensivo consiste en las plantaciones de gran extensión con el cultivo de una sola especie, con los mismos patrones, resultando en una similitud genética, utilizando los mismos métodos de cultivo para toda la plantación (control de pestes, fertilización y alta estandarización de la producción.

75 Estrategia de almacenamiento y conservación de papas en el terreno, generalmente en una parcela pequeña aislada del centro de cultivos más intensivos y rodeada de vegetación natural (páramo). La parcela cultivada se cosecha de modo parcial y los tubérculos que quedan en el terreno se van recolectando posteriormente, en distintos momentos, según las necesidades. En estas circunstancias, el tinopó es el sistema ideal para los cruces o introgresión del germoplasma silvestre en el cultivo. En Perú existe un sistema indígena de regeneración de cultivos aparentemente sinónimo al Tinopó, denominado kipa, siya o wacha. Bajo las actuales condiciones de fuerte incidencia de plagas y enfermedades introducidas por las semillas de ciclo corto, la práctica del tinopó se considera contraproducente, y es objeto de una prédica negativa por parte de los técnicos e investigadores de instituciones agropecuarias públicas y privadas, por lo que la mayoría de los agricultores la ha abandonado al identificársela como un mecanismo de multiplicación y permanencia de los ciclos de las plagas en el suelo (Romero y Monasterio, 2005).

> a poco. Después la planta va dando y va uno para recoger, pero la planta va diciendo en qué tiempo se recoge ve, que es desde agosto en adelante hasta noviembre por ahí, y antes era casi todo el año, aquí llegaban las arrancaduras hasta abril, sí porque la papa no se dañaba, estaban las papas saliendo de la tierra y uno arrancando y empollando.[76]

Esta es una estrategia de preservación de la existencia y conservación de especies de papas nativas y otros tubérculos en el terreno para el tiempo de la postcosecha, consiste en que generalmente en una parcela pequeña aislada y retirada del centro del terreno que se usa para plantar los cultivos más intensivos se dejan silverar (reproducir de manera espontánea y natural) semillas de papa nativa, rodeados de vegetación natural del páramo.

Sobre este tópico hemos considerado formular una hipótesis sobre el origen etimológico del término y su designación para identificar la parcela de cultivo, lo cual consideraremos ya en el avance de esta investigación.

La parcela cultivada se cosecha de modo parcial y los tubérculos que quedan en el terreno se van recolectando posteriormente, en distintos momentos, según las necesidades de la familia y los comuneros.

En estas circunstancias, el tinopó[77] es el sistema ideal para los cruces o introgresión del germoplasma silvestre en el cultivo, como bien lo han observado los ecólogos y antropólogos que han investigado esta peculiaridad (Ver: Clarac, 1996; Romero y

76 Testimonio de Bernabé Torres. Gavidia

77 Curiosamente Stef de Haan en el Catálogo de variedades de papa nativa de Huancavelica-Perú. (2006:15) al describir las variedades nativas locales de *Tuberosun andigena* refiere a su cultivo en asociación con maíz, son reconocidas y clasificadas como las papas que se siembran y se consumen; las que crecen en forma silvestre y no se consumen y las papas que crecen en estado silvestre y se consumen. Lo curioso del estudio referido es que destaca que: "*En los Andes se conoce a esta especie con diferentes nombres populares: papa gentil (en el centro del Perú), chayka papa (Yauyos, Lima), papa curao (Junín), tinopo (Venezuela) y lelekkoya (Bolivia)*". Identificando la variedad conocida como papa nativa andigena de Mérida en Venezuela con el nombre de arbolona o papa negra, correlacionándola con el espacio donde se las cultiva, es decir el Tinopó.

Monasterio; 2005, Llambí, 2014, 2014), como podemos apreciaren el flujograma siguiente:

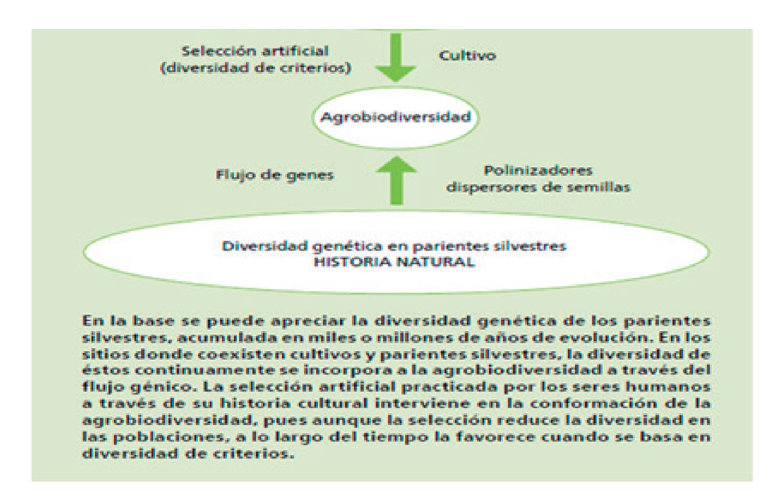


Imagen 05. Procesos que influyen en la agrodiversidad y parientes silvestres. Fuente: Parra A. y F. Casas (2007).

En Perú, con relación a la anterior descripción, existe un sistema indígena aparentemente semejante denominado kipá, siya o wacha, referido por Sthepen B. Brush, Heat J. Carney & Zósimo Huamán (1980: 14), en el trabajo, The Dinamic of Andean Potato Agriculture, siendo descrito y evaluado por los autores como un espacio destinado por los cultivadores del altiplano peruano donde los campesinos e indígenas en sus conocimientos tradicionales de selección de semillas de papa logran procesos de silverarización[78] de especies de papa que permiten su regeneración, siendo esta una práctica ancestral de las comunidades paperas de aquel pais, que consiste en espacios de terrenos donde crecen cultivos sin ser sembrados o plantado por la mano del hombre, y en donde esos espacios facilitan la regeneración de especies nativas, tal cual se entiende en estos términos:

78 Corresponde a un ciclo de regeneración de especies domesticadas las cuales se dejan en barbecho para que “sueltas” vuelva a su estado no “domesticado” es decir silvestre.

> Los agricultores andinos están familiarizados con el "cuidador de tierra", o papas sin cultivar en sus campos. Estos se conocen como **Kipa** en todo el Perú. Los agricultores en general desconocen la posibilidad de que las patatas reproducidas sexualmente desarrolladas a partir de semillas botánicas verdaderas y **Kipa** asociadas con tubérculos no cosechados de plantaciones anteriores (p14)[79]

Una descripción exacta de este proceso lo podemos observar en el siguiente recorrido, la siembra se realiza al principio de la época húmeda y el perfeccionamiento del cultivo coincide también con la época libre de heladas, con lo cual se aprovechan los recursos hídricos naturales y se evaden los riesgos de congelamiento durante las etapas de producción del cultivo, la cual ha sido observada en terreno y descrita por otros investigadores en diversos momentos (Monasterios,2002,1980b; Romero,2011, 2005c, 2002; Zent, 2002).

Con la yunta de bueyes se realizan una serie de arados, el primero de rompedura, que "rompe" la capa arable e incorpora y fragmenta la vegetación natural de los primeros 30 centímetros del suelo.

A continuación la parcela entra en un periodo de barbecho que dura de 4 a 5 meses, donde la fitomasa semienterrada se va descomponiendo lentamente e incorporándose al suelo como el abono verde que va a fertilizar la mejora del cultivo. Esta fase precede al segundo arado para la siembra. Por lo tanto, el barbecho es una fase biológica muy activa. Según Sarmiento y Monasterio (1993), existe una asincronía entre la descomposición de los residuos vegetales y el desarrollo del cultivo, pero el barbecho permite sincronizar la mineralización de los nutrientes del abono verde y su absorción durante el cultivo.

Las papas de altura que se cultivan en Gavidia son de ciclo largo y su adelanto tarda entre seis a ocho meses después de la siembra. Para la cosecha el terreno vuelve a ser arado con la yunta, las condiciones de fertilidad del suelo regulan el número de años consecutivos de siembra.

Luego el sistema pasa a una nueva fase del ciclo agrícola:

79 Traducción nuestra. En negrilla nuestro.

el descanso como se ve claro en la conversación del señor Ramón Hernández, agrocultor de Gavidia del Municipio Rangel:

> Bueno, eso se va distribuyendo muy fácil, uno aquí empieza a sembrar en veces en febrero, en veces en las últimas semanas de enero, y en la menguante en febrero se siembra, y en la menguante marzo y de ahí para adelante uno va llevando la siempre así poco a poco. Después la planta va dando y va uno para recoger, pero la planta va diciendo en qué tiempo se recoge ve, que es desde agosto en adelante hasta noviembre por ahí, y antes era casi todo el año, aquí llegaban las arrancaduras hasta abril, sí porque la papa no se dañaba, estaban las papas saliendo de la tierra y uno arrancando y empollando.

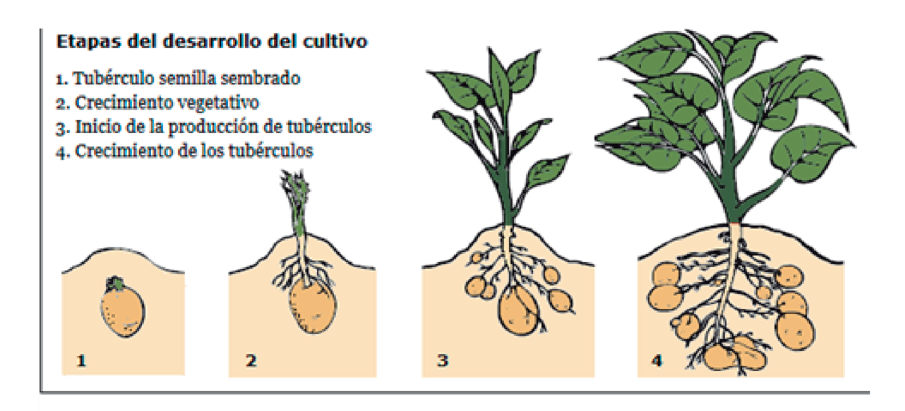


Imagen 06. Etapas del desarrollo de la semilla de papa. Tomado de: http://www.fao.org/potato-2008/es/lapapa/index.htm

Pascale de Robert (1997) en un artículo llamado Cosas de Dios, Anomalías meteorológicas y enfermedades de las plantas en la Sierra Nevada (Andes venezolanos) sobre el calendario agrícola y fases relacionadas con el clima, la siembra, las montañas y sus mitos ante el cambio climático con relación al manejo de los riesgos agrícolas, los eventos meteorológicos y astronómicos que perturban este orden y pueden afectar a las plantas cultivadas y se atribuyen a manifestaciones de divinidades. Destaca el autor que la

regular alternancia de estaciones donde dominan la lluvia y el sol que asegura el crecimiento armonioso de los cultivos de secano. Los campesinos de las altas tierras de los Andes venezolanos confieren por lo tanto una gran importancia al clima: ajustando sus actividades a las variaciones espaciales y estacionales de los elementos naturales, logran enfrentar los rigores que caracterizan a su ambiente. Este es uno de los trabajos de investigación más completos sobre las relaciones del clima agrícola y sus entramados antropológicos. Destacamos del estudio las relaciones que encontró el investigador con relación a clima, altitud y las relaciones que hacen los agrocultores con la vigorosidad o no de las plantas y las semillas con respecto a los ciclos agrícolas, que se asocian con criterios como "buen" clima, un "clima bueno para nosotros, bueno para el trigo y las habas". Refiriéndose a este mismo clima, suelen diferenciarse de las poblaciones instaladas fuera de las "tierras frías" e incluso de los campesinos de río abajo, que se dicen de "sangre liviana", muy "flojos en el frío y para caminar" y hasta "delicados" como la gente de la ciudad.

Destaca la asociación de cultivos de papa y haba y de cosechas de maíz y caraotas por debajo de los 2.700 m.s.n.m.

En relación al Ritmo anual de cultivos se hace referencia a que El ritmo estacional lo da la reaparición de las precipitaciones. El invierno designa aquí la estación lluviosa-el verano astronómico del hemisferio norte- durante el cual las cumbres más elevadas se cubren de nieve.

Las últimas lluvias de noviembre anuncian entonces el verano pero señalan también el principio del ciclo agrícola con el arado de los barbechos, trigueros, la "barbechadura", realizado en forma colectiva. En esta época, los hombres arreglan sus arados de madera y buscan sus yuntas en el Páramo para preparar en conjunto las parcelas que sembrarán unos meses después. Al terminar aquellas labranzas, los habitantes están ocupados, de diciembre hasta febrero y en otras parcelas, en la cosecha y la trilla del trigo que se sembró el año anterior. En fin, con las primeras lluvias del invierno, los terrenos "barbechados" son nuevamente arados para la siembra del cereal. Con los principios de la "mano-vuelta': pequeños grupos de familias se constituyen cada año para trabajar de manera más

eficiente al intercambiar mano de obra según un orden codificado y contabilizando cada día de trabajo ("un día para usted, otro para mi").

Desde la madrugada hasta la noche, los integrantes de varias fincas se reúnen en las tierras de una de ellos para las mismas tareas: los hombres trabajan en el campo mientras las mujeres preparan, en la cocina y con los rubros del que se beneficia del trabajo, las abundantes comidas repartidas entre todos para la ocasión. Es un tiempo en el cual se fortalecen los lazos de vecindad, de parentesco y de compadrazgo. Un momento propicio a la preparación de futuros intercambios, para enterarse y comentar todos los hechos y eventos locales del invierno. Durante el verano, ocurren también numerosas fiestas religiosas que pueden lograr reunir a la mayoría de los habitantes de Apure (Localidad de Mérida). Entre las más importantes, se destacan las fiestas de diciembre, las paraduras del Niño en enero (Clarac, 1981) y la Semana Santa que establece el enlace entre estación seca y estación lluviosa.

Por lo tanto, durante la época lluviosa, los hombres de la cuenca alta suelen dejar sus fincas para trabajar como obreros en zonas agrícolas más dinámicas (Mucuchíes, cercanías de Mérida). En sus ausencias, los trabajos de construcción y de reparación resultan difíciles de emprender porque exigen una organización colectiva. El mal tiempo, los caminos dañados por las lluvias o el puente que se llevó el río dificultan los viajes, incluso para visitar sus vecinos. En invierno, cada finca parece recogerse en sí misma. La época de Lluvias también es sinónima de "los junios" que son "los meses en que se pasa hambre" (junio-agosto).

La Previsión del Tiempo. Durante el mes de enero, se evalúa el tiempo de todo el año que empieza a través de observaciones meteorológicas: los fenómenos atmosféricos de los doce primeros días indican las tendencias climáticas de cada mes (es "la pinta") y los de los doce días siguientes permiten confirmar o corregir estas predicciones (es la "repinta"). La práctica de pinta y repinta es bastante difundida en las zonas rurales de los Andes venezolanos (Clarac, 1981). Como lo muestra Katz, quien describe una "pintada de meses" similar en México, los principios de este pronóstico meteorológico tienen probablemente unas raíces europeas (Katz,

1994).

Los colores de algunos crepúsculos indican un cambio de tiempo (rojo) o la llegada de lluvia (amarillo), la luna "volteada hacia los Llanos" señala generalmente la inminencia de un "tiempo de invierno': el comportamiento de algunos animales anuncia la lluvia (las hormigas salen numerosas, el pato chupapiedra vuela del río hacia la sierra) o un cambio de tiempo (los tábanos son más numerosos). Como en otros lugares de los Andes venezolanos, el pasaje de pájaros (Echevarría, 1988) o el aspecto de plantas silvestres y cultivadas (López, 1990) pueden igualmente utilizarse en el arte de las previsiones meteorológicas. A pesar de ello, algunas de estas reglas dejan a numerosos habitantes de Apure escépticos. Ellos prefieren conformarse de previsiones menos atrevidas: hay viento y lluvia en invierno y mucho sol en verano.

Las anomalías del cielo. Las particularidades climáticas del lugar participan entonces del orden del mundo que los hombres no pueden influir aunque logran reducir, por ejemplo, la probabilidad de riesgo agrícola con la ubicación adecuada de sus parcelas cultivadas. Los habitantes de Apure se someten por lo tanto a los efectos de la lluvia y del viento en invierno, a los del sol y de las heladas en verano. Pero aquel clima ordinario, "buen" clima, puede ser perturbado por fenómenos inesperados cuya naturaleza y fuerza son difíciles o imposibles de predecir. Bien sean localizados o de gran extensión, desarreglan el tiempo y afectan directamente la sociedad mediante enfermedades de los hombres, de los animales y de las plantas cultivadas. Interpretados como manifestaciones sobrenaturales, aquellos eventos responden a conductas humanas descuidadas o irrespetuosas. Algunas anomalías -o sus supuestos efectos en el cuerpo humano- pueden entonces evitarse conformándose con algunas reglas elementales y cuidando de manera espiritual los diferentes dueños del clima. Ciertas anomalías, generalmente más graves, se interpretan como signos nefastos para el conjunto de la comunidad. En fin, cada una de ellas parece producirse más en algunos lugares y en algunos momentos del año.

Las Aguas, los Aires, la Neblina. Una fina lluvia, un viento seco o una neblina persistente pueden atribuirse, en cierto contexto o en lugares particulares, a los seres de la naturaleza capaces de

jugar con los elementos del clima. Los habitantes saben distinguir los fenómenos meteorológicos ordinarios -tal como la lluvia del invierno necesaria para el crecimiento de las plantas- de los menos regulares, a través de los cuales se manifiestan los "arcos" por ejemplo. Su identificación tiene un papel particularmente importante ya que puede ser la causa de numerosas enfermedades. Aquellos seres invisibles que pueblan la atmósfera y hacen un poco difícil el tiempo y demuestran la importancia singular que le confieren en estas zonas, a las eventualidades climáticas.

Los arcos son seres acuáticos. Prefieren las aguas estancadas a las aguas corrientes y las aguas del cielo a las que salen de la tierra. Por ello, viven generalmente en los charcos y pantanos ubicados tanto en el territorio de los hombres como en el Páramo. Su presencia puede ser atestiguada por unas algas que son "como espuma" y de color rojizo: encontradas en la superficie de estas aguas, se designan como "mierda de arco". Sin embargo, cualquier agua puede ser habitada por un arco, incluso el agua de consumo cuando se le encuentra unos reflejos irisados (color de arco iris), lo que explica que los campesinos eviten de caminar sin sus sombreros bajo la lluvia y que prefieren tomar el agua hervida que se guarda cerca del fogón al agua fría de los riachuelos.

La salud del cuerpo humano depende en efecto de cierto equilibrio –ni muy frío, ni muy caliente- que conviene conservar o restablecer con una conducta y una alimentación adecuadas (De Robert, 1993). Las personas más frágiles (antes y después del parto, durante las menstruaciones, después de un trabajo intenso, en estado de ebriedad, etc.) se ven más fácilmente afectadas por las enfermedades relacionadas con los meteoros que son generalmente "frescas".

Los "aires" se manifiestan para vientos repentinos o imperceptibles movimientos del aire. Pueden ocasionar hinchazones o provocar la fiebre y los escalofríos del "pasmo". Durante el mes que sigue al parto, la mujer es muy sensible a este fenómeno y solo sale de su hogar envuelta de ropas calientes. Su bebé es igualmente protegido de los elementos climáticos y se dice que una corriente de aire puede dejarlo bizco para toda la vida.

La neblina no ocasiona ninguna enfermedad en particular.

Al contrario, los montañeros no dejan de resaltar la belleza del día cuando descubren sus paisajes usuales nublados. Sin embargo, en el Páramo, la neblina es una manifestación privilegiada de los "cheses" quienes, al igual que los arcos, son seres del agua. Viven en el fondo de las lagunas y se muestran algunas veces con apariencia humana. Los cheses parecen disponer de poderes mayores a los de los arcos pero no siempre son hostiles a los hombres. La neblina encontrada en altura resulta sin embargo un presagio de mal augurio e invita a los viajeros al respeto y al silencio. La neblina es algo más que un simple fenómeno de condensación y de la misma manera que una lluvia puede ser "orina de arco", la neblina es a veces el "aliento de ches" (Echevarría, 1988). Cuando hay neblina, e incluso en la ciudad capital, se suele hablar en voz baja.

Cuando se Pone Bravo El Páramo. Así como existen épocas más fértiles en anomalías meteorológicas, hay un lugar donde el clima resulta ser más particularmente imprevisible: el Páramo. Las tierras de altura, escasamente frecuentadas por los hombres, están igualmente sujetas a los cambios estacionales del clima: son marcados por las transformaciones de la vegetación (bien conocidas por los que recogen plantas medicinales) y los movimientos del ganado. Sin embargo, al hablar de sus experiencias en el páramo, los campesinos resaltan ante todo las manifestaciones de "mal tiempo": vientos, lluvias, neblina, nieve, tormentas. Distinguen también diferentes tipos de páramo designados como "manso", "bravo" o "verdadero" según la fuerza y el poder de este espacio bastante personalizado.

En su territorio, los cheses manipulan en particular los elementos del clima siguiendo una lógica que desafía las leyes meteorológicas más elementales del mundo de los hombres. El tiempo que hace en el páramo depende también, o tal vez en primer lugar, del humor de sus habitantes y dueños que son los cheses. Cuando el "páramo se pone bravo': el caminante de un día despejado puede extraviarse, perder el sentido o la razón e incluso desaparecer para siempre en una tormenta repentina. Para otros, más afortunados, la espesa neblina escampará milagrosamente y aparecerá un "jardín" de plantas medicinales o el buey perdido desde mucho tiempo. Los campesinos nunca van al Páramo sin necesidad, al contrario de los citadinos montañeros que se pasean por placer

cerca de las cumbres.

Hay que resaltar que a través de aquellos fenómenos meteorológicos, el Páramo manifiesta el sentimiento que le inspira una persona particular en un momento dado. Se dice que el páramo "se pone bravo", que "le dio rabia" o que "se puso fúrico" aunque también puede experimentar simpatía y ternura si alguien "le cae en gracia", si "le agarra cariño" o que "le quiere bien". Para intentar amansar aquel espacio insumiso de carácter tenebroso, los campesinos respetan comportamientos y rituales especiales cada vez que deben ir en altitud. Los caprichos del páramo pueden ser regulados por intermedio de los santos y patrones locales invocados en la tormenta. Ante todo, conviene evitar de molestar la quietud de la montaña con gritos o el ruido de un derrumbe y manifestar su respeto cuidándose muy especialmente de las lagunas en las cuales no se debe pescar.

También se hace regularmente ofrendas de "miche" (aguardiente de caña) y de "chimó" (pasta de tabaco), ambos muy apreciados por los cheses. Es así como se puede esperar amansar el páramo que conserva toda su libertad para establecer relaciones privilegiadas con las personas de su gusto o señalar su descontento o su mal humor por medio de alguna tormenta.

A propósito de lo anterior el Grupo de Investigaciones de etnolingüística histórica de Mérida, Grupo Kisnacuy (2004),en un trabajo inédito referido a Cantos Guerreros, presentan un análisis, comprobación y una evaluación de los documentos, fuentes documentales y archivísticas, de los pioneros de la etnografía merideña, Tulio Febres Cordero, Rafael María Urrecheaga y Arturo Cardozo van definiendo un exámenes de las fuentes utilizadas por estos investigadores apuntando a la veracidad de la información de que se valieran ellos,a los fines de configurar los procesos histórico de la lingüística de los grupos Mucus.

Este interesante estudio apunta a verificar la autenticidad de la existencia para finales del siglo XIX, de los informantes que sirvieran de testimoniante a estos adelantados de la lingüística regional; del referido trabajo

No obstante queremos apuntarla relevancia de un canto recopilado en el año 1984 por miembros de este comunidad de

investigadores de los páramos, el Grupo Kisnacuy, pues se trata de un documento muy sensiblemente y conexo con los Cantos de Lluvia, compilado en el páramo del Llano del Hato del municipio Rangel, la información en cuestión la transcribimos seguidamente in extenso, por considerar su pertinencia con los fines y propósitos de esta investigación:

Canto a la Lluvia (o al Agua)

En 1983, por intermedio de terceras personas, conocimos un canto indígena (Canto al Agua) originario de Llano del Hato, en el páramo (municipio Rangel).

Jóke ke jóke
Kangué
Chiminwá
Chiminwó
Chiminwé

Según nos contaron entonces, el canto era conocido por muchas personas de esa comunidad, aunque no sabían traducirlo.

El presente año (2004), el geógrafo Antonio Rivas Dávila nos proporcionó prácticamente la misma versión del canto, recopilada por él en 1988, también en Llano del Hato, de boca de la señora Vidalina Sánchez.

El señor Rivas lo llama "Canto Tatuy de la Lluvia", y lo escribe así:

Joque quejoque
Cangué

Chiminguá
Chiminquió
Chimingüé

Chiminguá
Chiminquió
Chimingüé

Que él traduce de la siguiente manera:

Venga, venga
Llueva

La rana del agua
El cóndor del agua
El gavilán del agua

La rana del agua
El cóndor del agua
El gavilán del agua

No le preguntamos al Sr. Rivas Dávila sobre la traducción, pero parece obvio que tomó -guá, -quió y –güé con los significados de rana, cóndor y gavilán. Quió[80] (kió) y güé (wé) aparecen en los vocabularios de Don Tulio; guá (wá) también nosotros la hemos oído con el significado de rana. En cuanto al resto de la traducción habrá que consultarle al él directamente, pero parece que tomó chi- como agua.

Nosotros también tenemos nuestro pensamiento respecto a la primera parte, y dado que es un canto a la lluvia, "joque que joque" puede significar lluvia lluvia! o llueva llueva!, o incluso llueva que llueva! (o llueve que llueve!) con el ´que` prestado del castellano.

Pensamos que joque (jóke) es rebote de jok, palabra que relacionamos con tsok, lluvia en lengua timote (puede ser simple deformación de esa palabra). Lo cierto es que en el material recopilado sobre dialectos andinos venezolanos, se observa mucha ambivalencia en la identificación de un sonido que varía entre s, sh, ts, sj, j, y hasta f. Así podríamos tener una palabra que alterne entre: sók, tsók, shók, sjók, jók, etc… (Por ejemplo en lugar de Juan, decían shuan o shjuan). De hecho, aun actualmente se puede identificar esa ambivalencia en el habla de los parameros.

El mismo Tulio Febres, hablando del sonido de la J indígena,

80 Según Don Tulio quió traduce buitre pero a nosotros nos consta, porque varias veces nos lo mencionaron, que la gente del campo llamaba buitre al cóndor, prácticamente hasta que se popularizó este último nombre, con la reciente reintroducción de dicha ave.

menciona algo parecido: "….También solían representarla por s, como en hisjut o hisut, y por contracción sut, que significa tres".

José I. Lares y Don Tulio tienen en sus vocabularios (para la zona de El Morro) la palabra oquimoy (okimói) con el significado de "llueve", "está lloviendo"(...) debe ser una palabra compuesta, donde ok pudiera haber sido originalmente sok o jok, con una j muy suave (h).

De todas maneras, para la zona de Mérida y Trujillo se tienen otros significados para la palabra jóke (y similares):

joque: salvaje pequeño, color negro, de la familia de los osos (en Dialecto Kuikas de Amílcar Fonseca).

joque (juque): el oso (frontino?) según un señor de Pueblo Llano.

joque: hurón (?) (En Diccionario General de los Cuicas de Urdaneta Ramón)

joc: macana (en Dialecto Kuikas de Amilcar Fonseca).

joque (o juque): un tipo de árbol, con cuyas semillas hacían collares contra las enfermedades.

También se observa en topónimos: El Joque, Mucuesjuque, Betijoque (en Mérida y Trujillo), etc.

Por otra parte, kangué (cangué) pudiera estar relacionada con otra palabra timote: ingué, ngagué, gagué, con el significado de "buscar", "ir por…"; más un prefijo (k- ; ki- ; kua-)

Por último vemos una relación de sonoridad entre chiminwé -del canto- con chimawé ("hora crepuscular", en los vocabularios de J. I. Lares y Tulio Febres). Chima- parece ser un prefijo completo: chima- suruc; chima- nacot; chima- güé; tal vez esté relacionado con el que aparece en los últimos versos. (Mimeografiado, 6).

A nuestro criterio esta letra tiene mucha significancia y relevancia, por tratarse de una evidencia fehaciente de los elementos constitutivos de los cantos Chamánicos propiciatorios con los que los Mohanes se comunican con las montañas y el espacio celeste, para que los seres tutelares que lo habitan dispensen de las aguas, necesarias para los cultivos o que en su defecto las apacigüen, ante las inundaciones que arrasan con las plantíos, las cosechas como a los poblados y es maravilloso el contexto del tiempo de recopilación del testimonio, 1984, el cual demuestra la permanenciain illo tempore

de la sacralidad en el Mundo de Vida local.

5.17. Actividades que complementan el Período de Producción en el Marco de la Agrocultura Paramera.

5.17.1 La cría de ganado y animales domésticos:

La cría de animales vacunos, caballar, mulas, asnos y su pastoreo es fundamental en las prácticas de los campesinos de los andes, por garantizar semovientes para los trabajos hortícolas en curvas de nivel pronunciadas o semi-pronunciadas, en condiciones de terreno plano, para el arado, el traslado y transporte de productos y transporte para la sega del cereales y el trillado, para el traslado de papas y otros productos en las jornadas de molinos artesanales de piedra, en fin para la obtención de productos cárnicos y lácteos de consumo humano, muy característicos de la culinaria andina como la pisca y los quesos, pero además fundamentalmente en la producción de abonos y estiércol de uso agrícola, en los ciclos de reutilización de corralejas donde se acumulan las excrecencias animales que al decantarse por biodegradación son fértiles abonos y regeneradores de suelos, como lo ha sido el guano en los Andes del Perú, para los mismos fines.



Foto 17. Transportando la cosecha por viejos caminos. Fotografía José Medina

Además la cría de ovejas y cochinos, como de aves domésticas, gallinas y pavos son unas de las fuentes alternas en la obtención de proteínas para la ingesta y la culinaria tradicional. También son frecuentes las artesanías para atender las primeras necesidades de la recolección de productos y ante lo cual, la obtención de fibras para la confección de tejidos blandos para cestas o costales es indispensable, asimismo, la elaboración de telares horizontales elaborados de madera empleados en la tejeduría, son fundamentales.

Es por ello que encontramos, igualmente un largo acervo relacionado con la tradición oral y las actividades de la crianza de animales en el Mundo de Vida de la Agroculturalidad, a los fines de ilustrar destacamos los testimonios de Ramón Hernández, Agrocultor de Gavidia; le siguen las impresiones emitidas por Ángel Custodio Lobo de La Mixteque y por último, de manera extendida al parecer de Carlos Enrique Dávila, también de La Mixteque, expresa lo siguiente: "pero aparte de eso criábamos también algunos animalitos, criábamos cochinos, gallinas".[81] Otro: "Yo crié vacas y bueyes, ovejas y también bestias. (…)." [82]

> Esta es mi historia. Nací en Mixteque un 10 de octubre del año 1955. Fuimos 9 hermanos, soy el segundo de ellos. Fuimos una familia de muy bajos recursos, tuve que trabajar desde mi temprana edad para ayudar a mi mamá a levantar a mis hermanos.
>
> No pude estudiar por falta de recursos. A mis 12 años era arriero de mulas y obrero de un señor, Emilio Lobo. Me ganaba sólo un bolívar diario.
>
> También fui gañán de bueyes, he estado siempre haciendo trabajos del campo[83]

Estos dinamismos aliados a la agrocultura realizados por hombres adultos, jóvenes y niños, en la actualidad, están asociados a la vida social del páramo en pequeña escala y si bien el aporte calórico promedio que se deriva de estas actividades no es

81 Ramón Hernández, Agrocultor de Gavidia

82 Testimonio de Ángel Custodio Lobo. La Mixteque

83 Testimonio de Carlos Enrique Dávila. La Mixteque

altamente significativo en comparación con el peso de kilocalorías que proporciona la agricultura, se pueden considerar como muy importantes.

5.17.2 La Pesca y la Cacería

La relevancia que tienen estas actividades en algunas zonas de la comunidad en la actualidad, en cuanto a la participación colectiva está en la pesquería de las lagunas y ríos con especies piscícolas de la zona paramera, entre ellas, la trucha arco iris (Oncorhynchus mykiss). La diversidad de peces no es grande, esta especie norteamericana, fue introducida en algunas lagunas de origen glaciar, pero siendo un pez carnívoro muy voraz, tuvo gran impacto al eliminar la diversidad nativa de peces en los páramos. Así, la ausencia actual de peces autóctonos es notoria en los páramos andinos.

La cacería de conejos, cuyes, venados, alternado con la recolección de frutos silvestres, plantas medicinales y de facultad mágico-religiosa, además de la pesca, sin duda, estas emprendedoras actividades tuvieron carácter de importancia en el nivel de sustentación de los antiguos pobladores indígenas, hasta hace pocas décadas. En el año 1987, en diciembre, en un recorrido desde Mucuchíes hacia el Páramo del Tisure, para visitar a Juan Félix Sánchez y a su señora Epifanía, observamos a los jóvenes y niños que nos acompañaban, realizar, lo que ellos llamaban "montear" lo cual consistía en ir colocando trampas y con hondas o fondas[84] y así, cazar aves, paují, tórtolas e intentar dar captura a conejos y liebres, como además a cures silvestres.

La señora Juana Torres de la comunidad de Piñango se refiere a la cacería del oso frontino en su época de joven, cuando este animal era abundante en los páramos y sobre los leopardos:

> Se les puede dar machetazos por todos lados y nada, eso es como un alambre que llevaran adentro y el animal se enrolla y empieza a dar botes como pelotas. Eso sí eso lo he visto cómo se bajan así los osos por esas faldas de las montañas. Una vez los hombres les echaron los perros a los osos y ellos le tienen miedo,

84 Arma de cacería elaborada con una horqueta de árbol de guayabo y ligas de goma.

> así que se amontonaron como las pelotas dando botes y cuando ya no se oyeron más los perros, los osos se pararon finos Esos bichos son anormales". (…) es una carne muy buena, se pone a secar o se pone en la nevera y no le pasa nada y la manteca sirve para pegar una quebradura de hueso. Dentro de este cuento de osos y hombres doña Juana trae a colación haber curado a un señor que vivía más abajo de su casa quien se había partido un pié. "Se lo rajó con un hacha y lo llevaron pal´hospital de Mérida y lo enyesaron y eso no le pegó el hueso, entonces, yo lo entablille y le puse un cataplasma de manteca de oso salvaje y le dije que estuviera quieto que no se fuera desmandar y el hueso se pegó y el hombre, se alentó, alentao, alentao".
>
> Leopardos, esos se van viniendo por la vega o por el Morro. Mire yo estando muy muchacha vi un bicho que salió de la tierra llana y subió por el agua, pero que animal tan bello era ése, las patas eran como los pies de una persona, igualitos, los taloncitos bien lavaditos, bien limpiecitos y el rabo era como una palma así extendida, tenía como figura de perro, pero grande, como así de gruesa, pero los perros y el frío lo mataron. Bueno, que animal tan precioso y como mi mamá tenía mucha fuerza ayudó a llevarlo pa´la casa sin arrastrarlo pa´que no se ensuciarla y todos vieran lo aseado que era ese animal, pero no lo comimos porque no sabíamos que era, solo le cortaron el rabo que era preciosísimo, era más larga la cola que el cuerpo del animal.[85]

Estas especies coexisten en ambientes con una diversidad faunística endógena como el pequeño ratón musaraña andino (*Caenolestes fuliginosus*). Otros mamíferos importantes de las zonas parameras son el zorro guache (*Nasuella meridensis*), el conejo (*Sylvilagus brasiliensis*), el venado de páramo (*Odocoileus lasiotis*), endémico de Venezuela, la lapa de páramo (*Cuniculus taczanowskii*), el puma o león de montaña (*Puma concolor*), la locha (*Mazama bricenii*), el oso frontino (*Tremarctos ornatus*), las musarañas (*Cryptotis spp*), la comadreja (*Mustela frenata*) y el zorro (*Urocyon cinereoargenteus*).

85 Testimonio de Juana Torres. Piñango.

Sobre la pesca se escucha decir: "A veces íbamos a pasear y traíamos hartos pescados, los colgábamos en la arcuza[86] o en un alambre para que se secaran. ¡Eran más buenos!"[87]

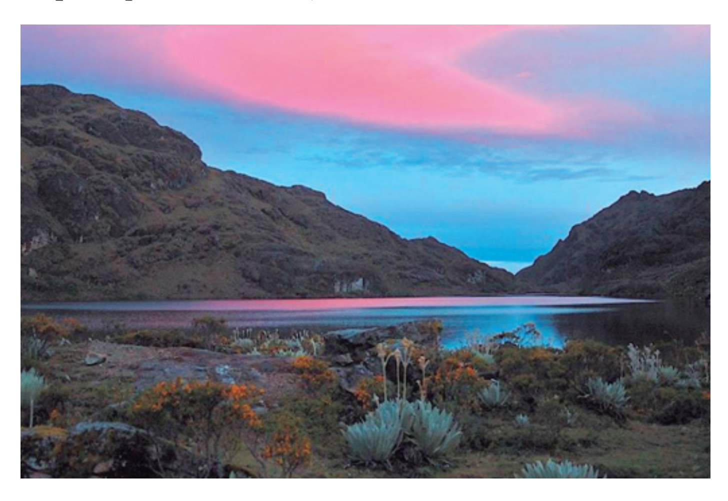


Foto 18. Páramos y Laguna de Gavidia, Estado Mérida. Foto: Instituto de Patrimonio Cultural, 2007

Si bien estas actividades han perdido relevancia, importancia u obligación, se trata más bien de verlas hoy, en términos de complementariedad (en un ciclo anual de producción) de la principal actividad productiva: la agricultura. Se afirma, "a veces matábamos conejos, guaches asadas eran buenas"

Teofilo Rangel evocando los saberes de María Paula Dávila Espinoza reconocida octagenaria de la Mixteque se refiere a la actividad donde participan las mujeres en estas jornadas:

> Le gustaba la cacería. Tenía sus escopetas, cazaba en el páramo, venados, lapas, lochas y pavas. Se estaba allá en el páramo por largas temporadas, hasta tres meses sin salir para acá; preparando madera para hacer todo lo que hacía.[88]

86 Se refiere a un recipiente

87 Testimonio de Jesús Manuel Rivas Albornoz. La Mixteque

88 Narración de Teófilo Rangel. La Mixteque

La recolección de frutos silvestres es una actividad donde participan todos los miembros de la familia en especial los niños, lo cual hemos observado en el oriente del país igualmente. Esta es una actividad que se remonta a la época precolombina y al período del contacto y se suele hacer en los predios ubicados en torno a los huertos y en el bosque o zonas de antiguos sembradíos que son cotos de caza y recolección.

5.18. Relaciones de Producción, división social del trabajo agrícola, trabajo comunal y sin retribución o en asociación igualitaria, y con retribución

La propiedad de la tierra es familiar de los pequeños y medianos productores del agro es personal y su asignación en relación a ser propietarios se trasmite de abuelos a padres y de padres a hijos. El trabajo es asignado según el sexo y la edad y la división del trabajo, igualmente esta signado por el sexo, siendo al sexo masculino al que le corresponde las jornadas del preparado de la parcela y su proceso de siembra, por su parte las mujeres, esposa, hijas y ancianas participan de la jornada de la recolecta y cosecha. Aunque las mujeres también sin esposos o sin hombres en el núcleo familiar, asumen el trabajo del ciclo agrícola completo. Además de todas las labores concernientes al hogar, cocinar, cuidar de los niños, elaborar artesanías y ordeñar; pero tal vez las fundamentales labores es de cuidadoras de las semillas y cuidadoras del agua, luego, un sin fin de roles emergentes de obligación simbólica y cultural que realizan las mujeres en este contexto.

La ejecución de convites es una figura muy utilizada en las zonas rurales de los andes que tiene como propósito reunir un grupo de personas de la comunidad para llevar a cabo un trabajo para el bien de uno de ellos o para el bien común. Los convites se realizan principalmente para la preparación de los terrenos, en el despeje de piedras, rocas y lajas de la superficie que debe ser utilizada para el sembradío. También en las jornadas de construcción de muros o cercas para la protección de cultivos; en las siembra de árboles cercanos a los cauces de ríos y humedales para su aislamiento y consecutiva protección; en la preparación de espacios para la siembra de plantas medicinales, en la construcción de terrazas de cultivos,

en la siembra y la cosecha, en las jornadas de corte y preparación del trigo para su posterior molienda, en la elaboración de abonos y aporque, en la construcción de bancos de abonos y preparación de compost, en fin, el trabajo colectivo y es un factor fundamental en la movilización de la fuerza de trabajo. Este se estipula en rasgos de lazos parentales, consanguíneos y de compadrazgos, con retribución o no, con trueque o intercambio de mano de obra en iguales condiciones y se fundamenta en los principios de retribución mutua, fijados por horas y días de jornada y por extensión o tamaño del trabajo a realizar. Estas jornadas de obligación simétrica de retribución se orienta en la responsabilidad del trabajo comunal que facilitan las bases materiales de existencia grupal y que depende de obligaciones consensuadas y dictadas por vínculos y parámetros de orden afectivos, familiares y de compadrazgo, y se fundamenta en la máxima que dicta el acuerdo sobreentendido entre las partes de "te doy, me das, me das te doy", reciprocidad que se sustenta en vínculos afectivos profundos y raigales, cuya naturaleza es la unidad de valor no lucrativo del intercambio.

El convite que consiste en una expresión de trabajo no remunerado por retribución se le llama igualmente, "mano vuelta", es una institución extendida en los campos y el mundo rural de Mérida y sobre esta forma de trabajo comunitario y parental, en su oportunidad decía Clarac (2017):

> Ella crea una cadena de derechos y deberes entre todos los miembros de la comunidad y se puede resumir así: "hoy trabajo para ti, mañana trabajarás para mí" (aunque la palabra "trabajo" no es realmente la que conviene aquí, como veremos). No se formula ninguna regla al respecto, sin embargo, es un intercambio que se hace de modo espontáneo y que no se concibe como algo desagradable, al contrario, permite la reunión entre parientes, compadres y amigos, que entonces trabajan, comen, beben y conversan conjuntamente. (p. 33)

El convite, fajina, cayapa o "mano vuelta" es la figura fundamental y se prefigura en los lazos parentales y en la familia extendida. Andrea Dávila, Guardiana de la Piedra de Mubay, habitante de La Mixteque es categórica en este sentido cuando se

expresa al referirse al trabajo enunciado a la parentela ascendente, colateral y descendente de su vínculo familiar:

> (…) mi mamá se llamaba María Florencia Dávila y mi papá José Gregorio Dávila (…) Mamá tuvo 5 hijos, Dorotea, Simón, Juan Bautista y Juan Pablo. Los hermanos de mamá eran Julio Dávila, Eleuterio Dávila y Pedro José Dávila. Empecé a trabajar desde los 10 años arrancando papas, cortando trigo, amarrando trigo. Sembraban papas, habas, arvejas, caraotas marronas, trigo, que los soldados cuando pasaban llevaban. Mamá me enseñó a amasar pan, tejer, escarmenar, hilar. Ahora ya no puedo porque ya no veo y me duelen mucho las piernas. Es que yo llevé muchos palos de agua y ventisqueros, que un día cargando trigo se me reventó la correa de las cotizas y di botes y me aporrié la columna, desde allí no pude seguir trabajando en el Royal. Mamá cumplió 69 años de fallecida en abril de 2009 (…)[89]

María Paula Dávila, igualmente de La Mixteque se refiere a la "Mano Vuelta" y nos da detalles de este tipo de trabajo por retribución:

> Me llamo María Paula Dávila Espinoza. Nací el 4 de agosto de 1926 en la comunidad de Mixteque, en una casita de muro de piedra y techo de paja, era la casa de mi abuela. Mis padres Román Dávila y Rosa Espinoza, mi abuela materna, nativa de Mixteque, Valentina Arismendi y mi abuelo Miguel Espinoza, descendiente de Misintá. Mis abuelos paternos Juan Bautista Dávila y Petronila Rangel. Éramos cuatro hermanos, tres hembras y un varón. Genarina, Brígida y Germán ya murieron. Cuando tenía ocho años nos fuimos a vivir en La Piedra Rajada con mi mamá y mi papá. Allá pasé mi juventud, en La Piedra Rajada. Mano vuelta, yo trabajé así... eso ellos hablaban pongamos habían obreros pa' cortátrigo vamos a suponer, entonces venía una señora y le ayudaba a papá, al otro día nos

89 Testimonio de Andrea Dávila, Guardiana de la Piedra de Mubay. La Mixteque

> tocaba a ir a otra parte a volverle la mano a aquella señora... eso es lo que entendíamos antes la mano vuelta. Ya eso tiene tiempo que se acabó, hace tiempo, es que la gente la propia mayoría que trabajamos (...) que era más mayores no (...) no asisten ahora casi, pues ya ve mamá que era de... de la agricultura, también falleció. Ella va pa' veinte años de fallecida, va como pa' veinte años que dejó de asistir. Mano vuelta, sí como no, (…) bueno, eso existe todavía, eso existe un algo, sí se comprometen pero no como antes, horita como antes no. Todo ya lo más procurando trabajar to lo más por su cuenta, solos.[90]

5.19. Intercambio y comercio

En el Mercado acontece el intercambio, la relaciones, el comercio, las ventas, y los encuentros, no solo de los productos excedentarios de la actividad del campo sino incluso el dialogo y la interculturalidad entre habitantes de múltiples lugares, distancias y con necesidades disímiles; es en este espacio el lugar donde se dan las transacciones, los trueques y los acuerdos para obtener aquellos que el agrocultor no produce o cosecha en sus predios, pero que en otros lugares y distancias son usuales. En estos espacios se definen las dinámicas del comercio y las relaciones entre los agrocultores de distintos lugares y consumidores de diversa proveniencia y requerimientos, entre ellos, alimentos, de origen vegetal y animal, plantas medicinales, herramientas de trabajo agrícola, artesanías, alimentos procesados y semi-procesados, condimentos, utensilios de diversa factura y materiales de elaboración, productos semi-industriales y de origen foráneo, embutidos y alimentos conservados, dulcería, licores y bebidas. Muchos producidos en las comunidades del eje agrícola parameros, de Mérida y Trujillo, otros traídos de las zonas bajas y zonas de la cuenca del lago de Maracaibo y el piedemonte andino de Barinas.

Mariano Picón Salas (1943) señalaba lo que en otros apartados de esta investigación hemos destacado, se refiere a los pisos altitudinales variados, y a las condiciones de cada uno de esos

90 Testimonio de María Paula Dávila Espinoza, Sembradora del Agua. Habitante de La Mixteque.

micro-espacios, y micro-cosmos que van a permitir que se concentre el crisol del diferencialismo agroproductivo de la cordillera merideña y en especial de las zonas parameras, el escritor refiere que:

> (...) una gran variedad de pisos climáticos que fueron aprovechados para la producción de toda clase de frutos, además del café en orden de importancia, caña de azúcar, cacao, maíz, trigo, papas, arvejas, frijoles, cebada, tabaco, ajos, cebolla, habas, hinojo, etc. (...) (p.4).



Foto 19. La papa paramera en la Feria Conuquera Los Caobos Caracas, Diciembre .2017. Acervo del autor

En este sentido, podemos afirmar que la zona de los páramos es una microrregión correspondiente a uno de los pisos climáticos con mayor diversidad productiva, lo cual le ha permitido a los agrocultores en distintos momentos históricos, entrar en conexión con poblados y localidades ubicadas a niveles de altitud más bajos, desde las localidades periféricas, hasta los poblados y centros de concentración demográfica, como Mucuchíes, Timotes, Torondoy incluyendo Tabay en secuencia al suroeste hasta llegar a la ciudad de Mérida, por otro lado salvando las distancias y la topografía, los agrocultores de las zonas altas desde épocas inmemoriales hasta nuestros días, venden e intercambian sus productos hacia o con otras

áreas circunvecinas con las zonas de influencia de tierras bajas de la cuenca del lago de Maracaibo al norte y hacia el este y sureste con las localidades del piedemonte de Barinas atravesando el estado Trujillo o por las vías y caminos antiguos de los indios que se comunican con los llanos de Barinas atravesando las serranías de la cordillera, generando toda una red de intercambio de productos agrícolas.

En el año 2004, a la edad de 94 años la centenaria señora Laura de Pérez nacida en Piñango el 11 de julio de 1910, narró sobre el comercio y las formas como en su mocedad se comerciaban y adquirían los productos:

> Del pueblo se salía sobre bueyes junto con las cargas de las siembras o en burros, pero ahora, cometa que se sale en carros. Nos íbamos a pie pa´lla, por ese páramo, mi papá nos llevaba junto con un buey a comprar la comida y para el camino llevábamos arepas y carabinas, la gente que trabajaban por ahí, se ponían en los cobritos y se iban a comprar pa´lla".[91]

Es decir una red de caminos indios, picas, carreteras, rutas que conectan a las comunidades que satelizan los páramos hacia diversos centros de intercambio, consumo y adquisición de productos locales, desde agrícolas hasta artesanales, en lo que a nuestro entender se teje en el <Paisaje Cultural> como una Red Interregional de Intercambio Agrocultural del Páramo, la cual habría que demarcar para fijar sus interconexiones, características y contextos, entre otros aspectos.

En palabras de Henriette Arreaza(2011a) de sus experiencias de investigadora y sus trabajos de campo en la búsqueda de las tradiciones:

> (…) no sólo aquellas misteriosas o sagradas, sino también aquellas que estructuran la vida y la historia de la comunidad en el paisaje. Conocimos los antiguos caminos de piedra acomodada, las calzadas indígenas que comunican las tierras parameras con la tierra llana y a través de las cuales transcurrió una incesante actividad de intercambio de bienes (…). (p. 16)

91 Testimonio de Laura de Pérez. Piñango

Los caminos y la red de caminerías, indígenas, del periodo colonial y Republicano, como una continuidad del trazado que conecta caseríos, centros poblados y regiones, y que aun sirven para el desplazamiento de recuas y cargamento a lomo de bestias de productos agrícolas facilitaron el intercambio continuo y ocasional de bienes y servicios, lo cual permitió consolidar poblados en el territorio y abrir la puerta en el intercambio de productos para satisfacer la base material de existencia.



Foto 20. Entre ríos, caminos de indios y pensares. Fotografía José Medina.

Una red que demarca una diversidad agrícola incomparable integrada por los ejes de Mucuchíes, Timotes, Santo Domingo, y El Vigía, Caño Zancudo, La Azulita en su margen noroccidental y en general los pueblos de la vía panamericana, Bailadores y los Pueblos del Sur como Aricagua y Canaguá que proveen, todos productos como: papa, maíz, ruba, cuiva, trigo, arvejas negras, habas, cebada, badea, lechosa, guanábana, zapote, aguacate, mangos, guamas, jojotos, limones, yuca, plátanos, ñame, ají dulce, ocumo, toronjas, limas, coco, achote, melón, níspero, parcha, ajos, zanahorias, repollos, cebollines, vainitas, perejil, berenjenas, calabacín, batatas, remolacha, coliflor, alcachofa, lechuga, papas, de diferentes tipos, entre ellas la ruba, ajo porro, apio españa, pepino criollo, cebolla, apio y jengibre.

El agrocultor Ramón Hernández de la comunidad de Gavidia en el municipio Rangel explica el intercambio de productos desde Gavidia integrando lo que hemos denominado, la red interregional de intercambio agrocultural del páramo, en este caso a zonas bajas:

> Se trasladaban en bestias, caballos, mulas y burros hasta el sitio llamado la Mesa de la Virgen del Carmen donde la familia Meza y llevaban de acá: papas, harina de trigo, arvejas negras, habas, rubas, cebada y eran intercambiados por maíz, café, panela, cambures, plátanos, yuca, apio, malangá.[92]

La cuidadora de la semilla Elsy Josefina Monsalve Dávila de La Mixteque, Municipio Rangel, no habla de la importancia del Mercado, donde se intercambian plantas de consumo alimentario, plantas medicinales, como elemento a destacar vemos los intercambios de los productos "no vendidos" por equivalentes:

> Papá de vez en cuando nos llevaba a mi hermano Chente y a mí a vender en el mercado.
>
> Llevábamos berro, ruda, manzanilla y zanahoria; al principio me daba mucha pena ofrecerle a la gente, pero cuando mi papá me regañaba tenía que hacerlo, si no se vendía todo, se cambiaba por cambures, aguacates... Recuerdo que una vez me mandaron a vender aguacates en Mixteque, como estaban tan buenos y yo con hambre, pedía sal en algunas casas ¡y a comer aguacates! Cuando llegué a la casa me faltaba plata para entregar la cuenta porque me los había comido y entonces me castigaron, porque era a medias con el señor Ramón, yo no sé papá qué le diría.[93]

María Narcisana Dávila Rivas, la partera de La Mixteque nos habla del comercio en el contexto del intercambio de productos, por su parte asegura:

> Recuerdo la primera vez que fui a El Carrizal con mi hermano Lino. Antes uno iba y cambiaba papas,

92 Testimonio de Teófilo Rangel. La Mixteque

93 Testimonio de Elsy Josefina Monsalve Dávila. La Mixteque

> velas, sardinas, amasijos de pan, por curitas[94] criollas, arveja, café, cambures y naranjas. Cómo me gustaban los cambures y las naranjas; mi hermano me terciaba en la espalda un mapire de ojo llenito de cambures y naranjas, él traía lo más pesado y cuando nos daba hambre en el camino era arriando las bestias y comiendo. Esto lo hacíamos vísperas de la Semana Santa, que traíamos las arvejas para esos días. Fueron muchos los viajes que en mi vida me eché pa'l Carrizal .[95]

En los mercados circulan para el intercambio, la venta y la oferta de los aperos de trabajo, artesanías y los instrumentos de yunta de buey para el arado, elaborado por los propios agrocultores que tienen destrezas en el arte de la carpintería y la ebanistería rural:

> (…) hacer los instrumentos del arao, mejor dicho del apero completo, y a eso se le dice **apero**, el nombre de eso es apero, **es el timón, el arao, el yugo, la terera**, la garrocha y eso es el apero de los bueyes (…) usábamos el **Yaque**,[96] que es el que hay, para allá para ese lado hay mucho Yaque, hay otro palo que se llama **Chigua**,[97] otro que se llama **Tutumo**[98] y hay otro que se llama **Saysay**[99] esas clases de palo es las que usábamos, hay otro palo que se llama guayabito, **Ciriguis**,[100] bueno esos los traíamos nosotros esos palos de allá, mi papá y yo traíamos esos palos, casi más que todo al hombro cargados, porque como no teníamos bestia, lo traíamos más que todo, lo traíamos era más que todo al hombro o cargados los araos, y gastábamos de 6 a 8 horas para sacar esos palos de allá al pueblo para buscar la comida, para la manutención.

---

94 Se refiere a aguacate criollo

95 Testimonio de María Narcisana Dávila Rivas, partera, La Mixteque

96 Calliandra stipulacea Benth

97 Chigua es un género de cicadas, de la familia de las zamiáceas

98 *Crescentia cucurbitina*

99 Saisai (género *Weinmannia*)

100 No identificado

> (…) pues nosotros allá como no teníamos la manera de vender papa para uno comprar los otros alimentos que necesitábamos, nosotros hacíamos palos, hacíamos palos que se usan para trabajar, hacíamos araos, hacíamos yugos, hacíamos teleras, carrochas, timones lo que se usa para hacer el apero del arao, de la aradura, eso lo sacábamos allá del páramo y lo traíamos aquí a Gavidia o para Mucuchies, para San Rafael, para la Toma y por todas esas partes vendíamos palos de esos.[101]

Es sensato concluir este capítulo con Christian Antón Goering (1964:8), naturalista quien visitó los Andes entre los años 1869-1872, en ese recorrido por la tierra de las nieves perpetuas, realizó trazas como paisajista atrapando escenarios, no solo de la flora y la fauna del trópico, sino plasmando fisonomías de la geografía humana y de los acontecimientos de las cosas sencillas de los habitantes, en sus coloridas palabras rellena de siluetas con imágenes que nos llegan a nuestros días sobre el performance del pintoresco mercado de las ventas en la playa[102] de la localidad: "ya que se trafica con los productos de los climas más diversos (…) cereales, patatas, mantequilla, quesos, guisantes, coles, y diversos otros productos, siendo Mucuchíes el principal proveedor".



Paisaje de Mucuchíes, pinturas de Anton Goering 1892. "Desde las tierras bajas tropicales hasta la nieve eterna"

---

101 Sr. Ramón Hernández vecino de Gavidia. En negrillas nuestro.

102 Espacio abierto donde se disponen las mercaderías para la venta, se refiere al antiguo mercado de la Ciudad de Mérida.

CAPITULO VI
LOS MODOS DE VIDA O ESPACIOS DE VIDA-MUNDO: RESIGNIFICACIÓN DE SABERES ANCESTRALES Y TRADICIONALES

"Pasó la niebla por las cuestas,
tapó con su noche,
ningún pájaro se ve por los montes,
ninguna luz.
—Cantá por qué estás tan sola
por qué llorás
por qué te metites donde estamos los tristes.
Cuerdita de la montaña, pájaro de los siete colores,
a quién le cantás,
a quién le decís de querer.
Allá está la que tiene un gran vestido,
se la pasa llorando,
se la pasa bebiendo de la montaña.
Echaron agua bendita
y se murieron las torcaces y dejaron
esterado de plumas todo.
Ay,
cuando estás cantando
todo se mueve, todo se vuelve
hacia donde cantas.
Te llamaré paloma, te llamaré miel,
te diré piedrita de río.
Cuerdita de la montaña, pájaro de los siete colores:
¿A quién le decís de querer?"

Ramón Palomares[1]

Como se ha mencionado en capítulos antecedentes, la Agrocultura en los Páramos de Mérida, está regida por un sistema cosmogónico y cosmovivencial de considerable significación simbólica, cuya caracterización da intersticios de un espacio ideológico de relacionamiento con los pueblos originarios que habitaron esta geografía y que se fue trasmitiendo en el tiempo como efecto de los conocimientos de resistencia, significación y

1 Ramón Palomares (2016). Páramo. En: Antología Poética. Monte Ávila Editores. Caracas

resignificación, lo cual fue haciéndose complejo por los procesos de multiculturalismo, expolio a la memoria e idiomas, que se dio por efectos de la conquista y colonización, siendo en consecuencia expresiones derivadas de los momentos históricos de intercambio cultural entre europeos, indígenas y africanos.

El habitante de los páramos que practica las formas tradicionales de la agricultura o Agrocultura como hemos preferido denominarle, sin distingo de edad o de sexo, mantiene una relación constante y profunda con su entorno, desde relaciones singulares y peculiares que devienen de una racionalidad raigal, de lo cual se desglosa un nivel de conocimiento interrelacionado con las variaciones del ciclo de la vida, y de los fenómenos que rigen el universo de los agricultores; expresándose este conocimiento en una multiplicidad de creencias, mitos, micro- mitos y micro-relatos, que como sistema cosmovisional manejan tanto la cotidianidad de la vida, como las acciones y los actos que preceden a la principal actividad económica: el trabajo de la tierra como dadora de vida, relación que es prefigurada en condiciones de estabilidad en equilibrio, lo cual facilita y potencia la reproducción social y cultural.

Así pues, volviendo a los sistemas de creencias y de todos estos dogmas indianos de convivencialidad y tradiciones que fueran observadas por misioneros, viajeros, científicos, naturalistas durante los siglos XVI-XVII-XVIII- XIX y principios del XX, siguen persistiendo hasta nuestros días, en el imaginario colectivo de los habitantes de los espacios rurales. En segundo lugar, el corpus de mito, micro-mito, micro-relato, narrativa, testimonio de oralidad, leyendas, creencias, memoria viva y recuerdo imaginado, son a nuestro entender toda una variedad de elementos que sirven de base para el conocimiento de los hechos de Vida-Mundo pues trascienden como elementos de carácter simbólico que concretizan, caracterizan y conectan el saber acumulado por siglos y no retazos anecdóticos o pintorescos que son desdibujados por los enfoques arcaicos y pragmáticos de los estudios literarios e historiográficos.

Estos saberes tienen sus facultades y orígenes en un imaginario que asciende y desciende de la observación de los cambios que rigen el universo de lo inmediato en la naturaleza, el espacio físico, aire, tierra, agua, cosmos y su asociación con las

circunstancias naturales que lo manifiestan; así nos encontramos con que, si bien este conocimiento-saber no está fundamentado en categorías del pensamiento lógico-formal occidental, su basamento está dado por la observación prolongada en el illo tempore,[2] que se va transmitiendo de generación en generación, en una suerte de Performance Semiótica (Ballón Aguirre y otros; 2002), en el cual los micro-mitos o textos del relato son evocativos de realidades de la Vida-Mundo, en tanto toda práctica de la vida incorporan elementos relacionales con el plano de lo físico, los interpreta, juzga y connota con los signos-significados y sustentan a la esfera de las presentaciones o estados internos de los emisores de los contenidos de sentido.

6.1. Por el Mundo de Vida de la Agroculturalidad Andina

El investigador Allan Stivelman (2016) esboza, en este orden, un conjunto de elementos significativos que conforman, a nuestro entender las bases primordiales de la sabiduría de los agrocultores, destacando que esta trasciende hacia una sensibilidad de la cosmología y filosofías propias de las civilizaciones amerindias, persisten hasta la actualidad, pues desde los origines mismos de la domesticación de las plantas están presentes en la lógica del agrocultor, en tiempos y espacios no estáticos, lineales o de ciclo cerrado.

Estos principios son, ciclicidad, correspondencia y su interrelación con lo energético y lo sagrado; según el autor, estas son características, a modo de rasgo común entre las culturas agrícolas andinas y peri-andinas, amazonenses y caribeñas, que a nuestro entender obviamente, incluyen a los pobladores de los páramos andinos venezolanos. El ensayista citado, reseña para el universo simbólico altoandino de lo incaico, que:

La Pachamama, universalmente conocida como

2 Mircea Eliade (2001: 17 y 66) señala al respecto que: "Un ritual cualquiera, (…), se desarrolla no sólo en un espacio consagrado, es decir, esencialmente distinto del espacio profano, sino además en un "tiempo sagrado", "en aquel tiempo" (in illo tempore, ab origine), es decir, cuando el ritual fue llevado a cabo por ver primera por un dios, un antepasado o un héroe. el futuro regenerará al tiempo, es decir, le devolverá su pureza y su integridad originales. In illo tempore se coloca así no sólo en el comienzo, sino también al final de los tiempos".

> Madre Tierra, es mucho más que la tierra proveedora en lo visible. El Padre Sol, Tayta Inti, no es solo el sol físico que dá vida a la tierra; fue también un medidor del tiempo o desde épocas preincaicas, cuando se concebían los cambios climáticos y geológicos significativos como parte de un proceso cósmico comprendido en ciclos, conocidos como soles y pachakuteq o pachakuti andinos. (p.8)

El habitante de los Andes, indígena, campesino, campesindios o neo-indígenas[3] o – por extensión toda la cordillera continental- no ve división en la naturaleza, pues esta se expresa, se expone y se manifiesta como una totalidad que puede revelar de infinidad de maneras, dimensiones y atributos, se suele expresar en una dualidad complementaria, en una comunicación y conjunción e integración de atributos extremos, en las cuales se instauran las bases de su cultura y sus tradiciones.

> El ayñi, la reciprocidad, en los ayllus, las comunidades andinas, establece una serie de reglas que permiten la vida de relación, donde la ayuda mutua y la colaboración son parte esencial del trabajo y la organización económica, siendo expresadas por medio del "buen vivir", el allin o sumaq kawsay. En las comunidades, cada acción individual tiene su reflejo en lo colectivo; y, a través del ama quella ('sé laborioso'), el ama llula

3 Neoindio categoría propuesta por el antropólogo y lingüista venezolano Esteban Emilio Mosonyi para referirse, en el caso venezolano a los conglomerados humanos descendientes de indígenas que habitan el territorio venezolano y que por efectos en los avances en materia de legislación indígena desarrollados por el Estado venezolano se encuentran en un proceso de autoafirmación o auto reconocimiento. El concepto de campesindios, es un planteamiento antropológico que se encuentra muy cercano a la visión de Mosonyi y es propuesto por el antropólogo mexicano Armando Bartra (2010: 12), para la realidad mexicana y latinoamericana, cuando dice de manera tajante, criterio plenamente compartido por nosotros que: "La comunidad agraria es ethos milenario, pero los hombres y mujeres de la tierra fueron recreados por sucesivos órdenes sociales dominantes y lo que hoy llamamos campesinos, los campesinos modernos, son producto del capitalismo y de su resistencia al capitalismo. Sólo que hay de campesinos a campesinos y los de nuestro continente tienen como trasfondo histórico el sometimiento

> ('sé veraz'), el ama suwa ('sé honesto') y el ama h'apa ('sé fiel y leal'), el andino estableció una práctica reguladora para una convivencia ordenada. (p. 9)

Señala además el autor que la expansión de la cultura andina se plasmó a través de un amplio territorio a lo largo de Sudamérica, significamos la inclusión relacional en términos de influencias al territorio venezolano en lo que corresponde a los actuales Estados de la Cordillera andina, con la presencia de grupos indígenas para el periodo indígena de origen altoandino correspondientes a los de filiación lingüística chibcha, diferenciados de los incas pero fuertemente emparentados por vínculos de contactos y prestamos culturales ya que emigraron a la zona del altiplano entre el 5.500 aC y el año 1.000 aC., de la meseta de Bogotá y de ahí se expandieron los grupos chibcha y muisca a las estribaciones orientales cordilleranas correspondientes al territorio venezolano.

Estos grupos humanos relocalizados en los espacios de lo que corresponde a Venezuela, para ese periodo precolombino de expansión tenían por religión un sistema de creencias sustentado en diferentes y variados dioses que se encargan de regir y controlar lo humano, el cosmos, la vida en sus manifestaciones de biota, los sucesos y vicisitudes que pasan en el entorno y la interrelación de la ciclicidad de lo natural y lo espiritual. Esa significación de carácter cosmovisional, independientemente de los procesos de conquista y coloniaje del que fueran objeto muchos de los pueblos y culturas locales por parte de los conquistadores europeos en el S. XVI, cuyo brazo ejecutor de la aculturación y asimilación espiritual e idiomática estuvo a cargo de clérigos y religiosos de distintas congregaciones, quienes de manera calculada establecieron su estrategia de dominio colonial, ávido de mano de obra esclava o semi-esclava atada al extractivismo natural y de la diversidad biológica y cognitiva, resultado del adoctrinamiento religioso, se procedió a la movilización de los pueblos de sus lugares de origen y sus traslados diaspóricos a sitios no referenciados en la cotidianidad por los pueblos originarios, basados profundamente en el sometimiento idiomático y doctrinal. Se puede señalar que a pesar de todo ese proceso de avasallaje epistémico-religioso y cosmovisional, los pueblos y culturas, los sistemas religiosos sensibles y profundos se han mantenido en la

conciencia colectiva de los pobladores, si no de manera estructurada con significados sintagmáticos coherentes, y como expresión aflorada consciente de contenido, estos sustratos de micro-mitos, micro-relatos y cosmovisiones son latentes en la tradición oral de los pobladores de campos y comunidades campesinas de las zonas rurales de los andes con particular referencia al correspondiente estado Mérida y su cordillera altoandina.

Por ello compartimos con Allan Stivelman (2016), que la cosmogonía, no es un referente esqueletado por la mirada eurocéntrica, que fija en ella sistemas de interpretación del espacio y el tiempo, en representaciones mentales sobre orígenes y finalidades lineales de las culturas, o de explicaciones sensibles sobre las preocupaciones humanas o por las incógnitas de causa efecto de la vida; sino, por el contrario entendemos como dice el investigador:

> La cosmogonía intenta resolver el misterio del nacimiento del universo, comprender qué nos trae a la vida y hallar un sentido esencial a nuestro paso por la tierra. Nos referimos al conjunto de ideas y principios que se elaboran para conformar una cosmovisión, una perspectiva de ese vínculo con lo abstracto, y del hombre con las manifestaciones de la naturaleza y el cosmos. La percepción de esa relación diseña los parámetros de una realidad validada colectivamente. (p.13)

Pero además complementamos a lo antes expuesto afirmando que los indígenas venezolanos, y sus descendientes neo-indígenas de las cordilleras andinas son igualmente referencia obligatoria en el develar de esta situación paradigmática, por cuanto mantienen y tienen sistemas de creencias y referenciales Cosmológicos y cosmovivenciales de una magnífica relación de respeto y armonía con el entorno biodiverso y natural, siendo evidente un lenguaje subyacente que expresa la interdependencia de las mediaciones de lo religioso con los recursos naturales para vivir pero sin una intención de sobre explotación, ligado a una racionalidad de equilibrio cosmos-cultura-naturaleza, la cual se expresa en los planos de la oralidad y sus contenidos exponen unidades de sentido desde la que aflora una conciencia donde los elementos sacralizados son intermediarios en la búsqueda del equilibrio físico, emocional y

mental, como caminos que conducen a un encuentro con y en la naturaleza misma. Naturaleza y cosmos que hablan a través de sus plantas y animales sagrados, de los habitantes míticos los cerros, de los guardianes tutelares de las aguas y las montañas y el cielo, de los protectores del suelo y el subsuelo, de los dadores de las riquezas, de los hermanos de las semillas y las plantas, es decir en perspectiva de los habitantes de un paisaje interior y exterior a la condición de humanidad que actúan como una fuente de contacto con el mundo interior y lo que deviene del tiempo. En este sentido se perciben días con "amaneceres solares y amaneceres lunares" es decir auroras cálidas y auroras frías de plenilunio, cuando la luna llena parece y aparenta ser un "gran sol".

6.1. 1. La Ciclicidad

La concepción de evolución, progreso y prosperidad a partir de ciclos fue y es en los Andes comprendida como un todo, mientras que Occidente separó al hombre de la naturaleza a partir de su visión fragmentada de la realidad, desconociendo el hecho de que ese mismo diseño cíclico rige para la totalidad del universo.

Allan Stivelman (2016) expone que el ciclo vital de toda existencia marca un comienzo, un progreso y un fin, para volver a comenzar. El andino, integrado plenamente a la naturaleza, está ligado de manera consciente a los ciclos de la tierra. Su comprensión de los procesos trasciende lo meramente concreto y estacional, como su vínculo con los tiempos de siembra y cosecha. Ve la ciclicidad operando en todo lo que existe, de manera natural y sin esfuerzo.

Pensar en ciclos nos lleva a establecer una diferencia entre el círculo y la espiral. La espiral introduce el concepto de evolución, a diferencia del círculo, que vuelve a un punto de partida para reiniciarse dentro de un mismo diseño. La espiral abre un comienzo en otro paradigma: un nuevo modelo de conciencia.

6.1. 2. Principios de Correspondencia

El principio de correspondencia presente en el pensamiento de los indígenas y sus descendientes actuales, los agrocultores campesinos y neo-indios es una caracterización fundamental del Mundo de Vida que permite a los habitantes de Los Andes merideños la distinción del espacio físico y los espacios sagrados.

La correspondencia entre el paisaje cultural y un paisaje cultural profundo que deviene del pensamiento mítico-religioso, esa es una de las especificidades analíticas con presencia constante en los relatos, micro-mitos y la oralidad relacionada con el universo de lo agrícola y la naturaleza. Como lo describe de manera directa el autor señalado:

> Como es arriba es abajo, como es adentro es afuera." Hay una equivalencia entre lo visible y lo invisible, entre lo macro y lo micro, entre el inconsciente y el consciente. La civilización occidental busca domesticar el inconsciente, hallándolo oscuro e indomable. El andino, en cambio, lo acepta, lo incluye, y asume lo oculto como complemento de lo revelado. (p.17)

Es como los pobladores interrogan a lo natural desde una perspectiva de atributos de externalización, tácitos en la observación de la naturaleza y como esos atributos son asociados a su vez con los atributos profundos de la psique y los intersticios de la vida misma. Las cosas no son por lo que revela o muestra su externalidad, son porque su externalidad está latente en todos los seres dotados de vialidad.

6.1. 3. Lo energético y lo sagrado

Los sistemas de creencias, cosmovisiones y cosmología asociadas al Mundo de Vida de la Agroculturalidad andina la comprensión entre naturaleza-hombre son un contínuum, no se contraponen, no se manifiestan en escenarios de contradicción irresoluta, la naturaleza posee intrínsecamente energías que dimanan de sus atributos, día, sol, noche, tarde (sol-luna) vida (agua-tierra-cielo montaña-ríos-lagunas), plantas-animales-semillas-palabra, vida muerte-vida-retorno, abajo-arriba-a los lados, cuerpo-sombra-aurea, frio-tibio-caliente, abundancia-escases-trabajo-búsqueda, enfermo-sano-alegría-canto-danza-palabra; casa-montaña-sembradíos, es decir un flujo constante de energías que se mueven y dan sentido de movilidad a los acontecimientos que se centran y descentran en el Todo, La Tierra, El Cielo y las Montañas, vemos pues que el pensamiento profundo construye sistemas sensibles muy profundos que escapan a los campos interpretativos y compresibles por la

logicidad del tiempo-espacio lineal y formal del pensamiento europeo. Este proceso de construcción sensible distintiva de las culturas andinas, es interpretado por Stivelman (2016) en una sucesión de desencadenantes de acción-reacción-configuración que va moviendo a la Vida:

> Acompaña los hechos que ocurren, las acciones del hombre y las manifestaciones de la naturaleza: no las niega ni las evade. Todo lo existente –material e inmaterial– es energía vibrando en diferentes frecuencias. Dentro de ese paradigma se hallan los creadores y todo lo creado (p. 19)

El pensamiento sagrado no escinde planos de sacralidad y diferencia con respecto a los planos entre cielo-tierra-subsuelo (espacio sagrado- espacio de los vivos y espacio de los muertos) por el contario (Ob.supra:34) "En el cosmos y en la naturaleza, no todo es igualmente sagrado para el amauta, el sabio andino, que sabe percibir la energía de los distintos seres, quienes pueden estar más o menos conectados con el espacio".

Y destaca el analista que la noción de sacralidad occidental a diferencia de los pueblos amerindios distingue que, paradójicamente el conocimiento europeo es mineralizado sobre la ontología vida muerte-resurrección que se "cristaliza" en el acto de la ritualidad cosificada por el sacramento y la institucionalidad religiosa en los preceptos. En vista de lo cual lo sagrado para Stivelman (2016: 35) no es un atributo exclusivo de occidente: "Para el hombre de los Andes, el verdadero respeto es lo primordial y solo se logra haciendo un enlace consciente con la esencia."

6.1. 4. El Pensamiento en espiral

Ahora bien estas caracterizaciones del pensamiento agrocultural de las culturas indígenas tienen además de las prerrogativas cognitivas antes señaladas, otros constructos que lo hacen diferenciarse del pensamiento lógico-formal, europocentrado o antropocentrado; en esa búsqueda de diferencialismo cognitivo vemos que Víctor Manuel Gavilán Pinto, (2012), propone otro principio epistémico que compartimos, el cual refiere como el Pensamiento en espiral, siendo una característica alterna y contraria

al pensamiento lineal de la cultura occidental, que se precipita hacia una apreciación del cosmos, la realidad y los fenómenos, de forma casual y caustica, desde una fenomenología de la realidad concreta, como sistema de representación y sobre la construcción de pares binarios, pares contradictorios y complementarios y dicotómicos, esta forma de representar el Mundo de la Vida de los indígenas y sus descendientes campesinos se enfoca en que:

> La espiral es una elocuencia en sí misma, es una figura hermosa. Ella integra todas las partes del todo por iguales. Mi madre es una mujer campesina -se rige por un ciclo espiral para su siembra y cosecha-. El cosmo es una espiral que se expande como un globo dibujado con pequeños planetas, galaxias y manchas negras por todos lados. Las espirales están en todas partes. El ácido desoxirribonucleico (ADN) que es la esencia genética de la vida, está formado por millones de cintas espirales. Las conchitas del mar del golfo de Arauco todas tienen dibujos en espiral, y también las maderas nativas de la Araucanía y de la Amazonía muestran una variedad sorprendente de figuras espirales. El viento y los tornados juegan a los espirales. Los terremotos y tsunamis de Chile son la expresión de los acomodos, renovaciones y auto regulación de la naturaleza que también adopta la forma cíclica en espiral. Nada se escapa de la espiral. La vida es una curva en espiral y la muerte el término de un ciclo para pasar a otro superior de la misma espiral que continúa con su expansión como un cosmos en miniatura. El pensamiento en espiral es la respuesta positiva para resolver los problemas no resueltos y pendientes del siglo XX. (p.8)

Estas afirmaciones logran potenciarse, en la siguiente expresión, donde se expone que el pensamiento en espiral de las culturas amerindias, en perspectiva se localizan unos principios ontológicos sustentadores de la relación ser-naturaleza-cosmos, y esos principios son, según Gavilán Pinto (Ob.cit), de manera resumida, oposición complementaria, el principio cosmológico, y el principio de la vida comunitaria:

> El Universo indígena es una red viva por la que circula en todo momento la energía, y la información bajo un orden autorregulado por la propia naturaleza de las cosas. En el pensamiento indígena todo está interconectado, nada está separado del todo. El mundo indígena se rige por un número ilimitado de principios que incluyen el Cosmo, el mundo, la naturaleza y el hombre: Podemos entonces descubrir una serie de principios fundamentales de los cuales se desprenden muchos otros. Algunos de éstos son el principio de la paridad de las cosas, el principio de la oposición complementaria, el principio cosmológico, y el principio de la vida comunitaria, entre otros. (p.p. 20-21)

Además tiene, a nuestro entender, un valor de fundamental presencia en las formas de conocer la naturaleza, el paisaje y sus formas de intermediación (Agroculturalidad y formas de significarla) por parte del humano –agrocultor-a-, en términos de su uso y aprovechamiento desde una racionalidad no de apropiación y de expolio de los paisajes naturales, sino de una relación simbiótica de intercambio y complementariedad.

6.1.5. Entre Diálogos de Saberes y Tradiciones Ancestrales

Leído ya lo preliminar a este subcapítulo como elementos de precisión conceptual e interpretativas, para adentrarnos en el sustrato y de las estructuras de pensamiento asociados a los saberes agrícolas tradicionales, precisión necesaria por cuanto consideramos que estas han sido vistas por la ciencia clásica y moderna de manera reducida como sistemas de representación (pensamiento fuera del cuerpo social y cultural), expresiones del pensamiento humano marcadores de orden en el desorden catatónico de la realidad; desconfigurando las sutilezas del pensamiento andino agrocultural de su realidad y real importancia como estructuras de significado que permiten el ordenamiento del cosmos en torno a los pares de significados estructurales del pensamiento agrocultural: arriba-abajo; noche-día; vida-muerte; lluvia-sequía; alturas (montañas-páramos)-llanuras (valles-planicies intermedias); tierra-agua; montaña-laguna; piedra-hielo; frío-calor; enfermedad-tristeza; sanación-verbo; arco-arca; mujer-hombre; semilla-tierra; vida(superficie de la tierra)-

muerte(subsuelo); niño-anciano; adentro-afuera; alma-cuerpo; y muchos otros connotantes de significado presentes en la sensibilidad de los campesinos, expresiones que están en el fondo de relatos, narrativas, micro-mitos, propios de la tradición oral del campesino andino, creemos que su interpretación como fragmentos de contextos de resignificados históricos, como corpus literarios desde la visión occidental, les ha dislocado de su significación etno-cultural de la etnogénesis de la Agroculturalidad y usos de las semillas.

Veamos nuestra apreciación, antes señalada como una debilidad cognitiva de la ciencia antropológica. En un trabajo poco conocido correspondiente a una entrevista realizada a la antropóloga Jacqueline Clarac por Adriana Puleo Ponte (S/F). Semblanza;[4] la especialista se refiere a que:

> En Venezuela, y particularmente en Los Andes, podemos ver cómo la cultura indígena se ha mezclado con la católica dando como resultado las paraduras, algunos ritos mortuorios y la actividad agrícola. Creo que los indígenas -pese a que han sido obligados a aprender español y a bautizarse- escaparon de éste complejo de inferioridad, porque no han recibido educación formal, no han leído prensa, no han aprendido modelos de historia parciales y parcializados. (p.2)

A lo cual se suma una visión estructuralista del tema de las representaciones simbólicas, como suerte de amalgamas o sustratos de hibridación cultural, lo cual podemos apreciar además, en construcciones teóricas como estas:

> El dualismo se reproduce sin cesar en el pensamiento de los andinos, y su primera manifestación visible es la división arriba/ abajo, la cual surge como una categoría de clasificación muy simple al principio de la investigación, pero se va complicando más y más a medida que se avanza en el estudio. Esta división sirve en efecto a los campesinos para clasificar a los habitantes de la cordillera en "gente de arriba" y "gente de abajo (p.1)

4 Adriana Puleo Ponte (S/F). Entrevista a Jacqueline Clarac / Semblanza. En: www.saber.ula.ve/iconos/clarac. Consulta en línea: http://www.saber.ula.ve/bitstream/123456789/16435/1/antropologia_venezolana.pdf

Marcadores que a criterio de la investigadora van a fijar la relación del campesino con la topografía y las asignaciones de clasificación social y étnica.

> Reaparece el dualismo arriba/abajo cada vez que haya que diferenciar a la gente que vive en un valle de la que vive en los cerros o páramos cercanos; y lo volvemos a encontrar dentro de cada comunidad, ya no solo con un sentido geográfico y ecológico, sino reforzados estos con un sentido social de organización: en todo pueblo, en efecto, se distingue a las familias de arriba de las de abajo, teniendo esta clasificación implicaciones especialmente relacionadas con la organización de parentesco y la organización religiosa, así como, aunque en menor grado, con la organización política (p.20)

Otro par categorial la hace presumir (Clarac; 2017) las distinciones entre eticidad, condiciones ambientales y clasificatorios nomotéticos, como el que se menciona a continuación:

> Hay ciertas hijas de doña Simona que son "morochas", con lo cual nos encontramos otra vez con un dualismo: cuando hay "lagunas morochas" se considera que una es "buena y la otra mala", una tiene el agua fría, la otra la tiene caliente. (p. 108)

Con relación a la sexuación, la agrocultura y naturaleza y el micro-mito, observamos que distingue:

> Con esta versión vemos que la civilización es concebida a través de la dualidad sexual: Arco enseña la agricultura a los hombres (varones), y Arca les enseña la medicina, mientras que ella les enseña la alfarería a las hembras. (p.90)

A nuestro entender los sistemas de relacionamiento naturaleza-espacio-cosmos-mito son complejos e irreducibles, pues configuran visiones de Mundo soportando íntimas relaciones significantes que dan sentido a la vida. Como dice Arturo Escobar (2014: 59) en estas ontologías, los territorios son espacios tiempos vitales de interrelación con el mundo natural.



Imagen 07. Agroculturalidad Andina

6.2. Por los Sistemas religiosos y relaciones de producción social

Los sistemas religiosos y cosmovisiones representan la visión del Mundo de Vida que dan sustento de manera profunda y significativa a la cultura de los pueblos, de manera particular guardan una relación profunda con la identidad que deviene de la interrelación de los Sistemas Productivos Agroculturales, estos interesantes y poco conocidos sistemas son desestructurados por quienes consideran su investigación y son comúnmente reconocidos de manera reduccionista como creencias, leyendas, tradiciones o son invisibles en las literaturas orales recopiladas.

La referencia más antigua, conocida hasta ahora relacionada con los sistemas de creencias de los pobladores andinos para la época del contacto indo-europeo fueron los testimonios legados por Pedro de Aguado, quien describe cultos y adoratorios de los antiguos habitantes de la cordillera de Mérida y Trujillo, hasta los páramos del actual estado Lara. A su vez destaca la figura del mohán como representación religiosa que intermediaba como sacerdote entre el universo de lo humano y lo divino. Seres poderosos y sagrados

que abogaban ante las necesidades por epidemias, enfermedades, cataclismos, e intercedían solicitando determinaciones sobre los tiempos propicios para la siembra, la apropiación de los momentos de lluvia para la agricultura y ellos, como intermediarios, gozan de privilegios, en términos de una estructura social centralizada en la figura del Mohán-sacerdote, quien es un ente propiciador, un dialogante entre la naturaleza, los seres humanos y el mundo de los seres sagrados, del cielo y el inframundo. Tiene a la vez el poder del halo de la palabra a través de la cual se conducen los designios de la Vida y conocen los calendarios y tiempos cósmicos relacionados con el agua y sus locaciones como espacio sagrado donde habitan los seres primordiales de la montaña:

> La gente de más reputación entre ellos es los mohanes y farautes que con el demonio tratan, los cuales son dedicados y criados desde pequeños para este efecto; y éstos ni labran ni siembran ni tienen cuidado de cosa alguna de estas, porque de todo lo necesario les preveen los demás indios, y si se ven en alguna necesidad de temporales o enfermedades acuden a ellos que los remedien. Estos mohanes, para dar a entender que consiguen y alcanzan enteramente del demonio lo que los otros indios les ruegan, **se van a los montes y arcabucos y a partes lagunosas y cenagosas, y allí invocan al demonio en su lenguaje y dan muchos golpes con varas en los árboles y que por aquellos medios alcanzan lo que piden, que las más veces suelen ser aguas para las sementeras y esperánlo a hacer en sazón que ven el tiempo revuelto o turbio o propincuo para llover** y como luego después de haber hecho estas supersticiosas ceremonias acierta el tiempo a hacer su natural curso y a llover, dicen estos mohanes a los demás indios que mediante su buena diligencia y aún su querer y voluntad ha llovido y los indios créenselo muy de plano, y así no les falta más de adorarlos por los dioses.[5]

Observando el relato anterior de Aguado nos queda claro

5 Fray Pedro de Aguado (1963). Recopilación historial de Venezuela, T. II, libro 13, cap. IV, pp. 475-476. (En negritas lo nuestro).En negrilla nuestro

la importancia del mohán-sacerdote, como figura primordial, obviamente que la mirada de Aguado está ubicada desde una perspectiva eurocéntrica y del pensamiento del colonizador, se expresa del Mohán, representante de la clase sacerdotal, en un lenguaje estigmatizarte y reduccionista, sin embargo, permite que se perciban aspectos fundamentales de esta figura central para el mantenimiento de la Vida y el Cosmos, de la sacralidad y el mantenimiento del orden espacial y la Cosmovivencialidad.

Pedro Cunill Grau por su parte (2011:56-57) citando a Fray Pedro Simón, quien, al intentar describir los poblados y las edificaciones dedicadas, en tiempos coloniales a lo sagrado, dice que hace bocetos de un paisaje narrado en las Noticias Historiales de Venezuela, escrita a principios del Siglo XVIII. En aquel boceto de estampa, el Jesuita se refiere a lo extendido de la presencia de la religiosidad andina, como a la presencia de un "culto" a las deidades y a la disposición de los "adoratorios" a unos Dioses de los habitantes de las montañas de las Nieves Eternas.

El mohán prefigura la presencia del sabio, el chamán, el médico, el sacerdote y el conocedor de los secretos de las plantas, los animales, la naturaleza y el lenguaje de las cosas inaudibles por los no conocedores de esos secretos que revelan los seres primordiales en el dialogo con los iniciados.

Este personaje ocupaba una importante posición en la estructura social y religiosa de la comunidad, razones por las cuales los sacerdotes y frailes católicos arremetieron con la intención de arrebatarles la hegemonía del alma, en el momento de la conquista y la colonización. Eran parte de una estructura que trasmitían sus saberes de generación en generación, desde temprana edad eran iniciados en los saberes y secretos propiciados por los seres fundamentales. Desde su infancia, recibían una educación especial por parte de otros mohanes o de los mismos arcos, que en muchas ocasiones iniciaban, en todas las artes de la curación, a los niños que eran entregados como ofrenda a la laguna, para que al crecer, sirvieran a su aldea. El mohán estaba libre de toda faena como el labrar la tierra, el resto de la población lo cuidaba, pues sobre sus hombros recaía la misión de mantener viva la tradición de su pueblo.

Como sucede en las practicas chamánicas que se observan en los pueblos indígenas contemporáneos, ellos tienen la facultad

de comunicarse con los dioses en su variado panteón religioso, por lo tanto en el trance extático y en la presunción del consumo de sustancias psicotrópicas para el vuelo chamánico, tenían la capacidad de desdoblarse en la figura totémica de los seres sagrados para ascender a los planos celestes y de ultratumba, solicitar peticiones a los seres sagrados en la prosecución de sanación y bienestar y en la construcción episódica de la revelación de lo acontecido y lo por acontecer, los lenguajes y presagios para la lluvia abundante, la disposición de tierras aptas y fértiles llenas de vida para el cultivo, la facultad de reconocer en los hermanos y hermanas plantas y semillas sus potencialidades reproductivas para germinar adecuadamente en la obtención y regalo de los dioses de abundantes cosechas. Así, el mohán es un comunicador del mundo de los vivos con el dios Ches y de todas las escalas de deidades y seres cósmicos de las montañas, aguas, las tierra, los cielos y las profundidades de la tierra, es decir de los habitantes de arriba-abajo- del naciente del poniente- de las constelaciones, del sol y la luna y sus diversas advocaciones.

Del texto, Cunill, recuenta sobre la sensibilidad merideña más antigua, dando importancia a los espacios y abalorios presentes, y que hasta hoy son parte de lo episódico que esconden esos paisajes, cuya sobrevivencia en el tiempo está latente en palabras de pobladores, datos históricos y en el abundante material arqueológico que ha sido excavado y localizado en aquellos parajes, como vasijas, abalorios y adornos del cuerpo humano, presumiblemente usados por aquellos antiguos sabios:

> Hay que rescatar escogidos paisajes donde se expresó el sentimiento sacro ante viejos dioses prehispánicos, lo que corresponde a parte importante de la memoria cultural de Venezuela. Se debe tomar conciencia acerca de la magnificencia de escogidos paisajes aborígenes que expresaban alta cultura y refinamiento estético, siendo fundamentos territoriales sagrados en los cuales se asentaban los portavoces del poder ceremonial.
>
> Destaca la sacralidad de los espacios andinos. En la zona de influencia merideña se manifestaba el sentimiento ancestral de fuertes raigambres de una presencia aborigen de expresión urbana en sus Sierras Nevadas: “y **de la disposición e innumerable gente**

> **y población de las sierras y que habían tantos edificios como en Roma (salvo que no serían tales, porque todos eran bohíos de paja)**...".[6]
> En estas concentraciones urbanas de grandes poblados como Zamu,[7] Mucuria,[8] Chama, Mucuchíes y Timotes, en los territorios que hoy pertenecen al estado Mérida; Humocaro en los espacios hoy larenses; o los de Boconó, Cuica, Esnujaque y Escuque, en las comarcas que hoy son del estado Trujillo, se reconocían adoratorios de diversa magnitud, espacios donde se asentaban los geo-símbolos del poder de los dioses prehispánicos (p.p. 57-58)

Ahora bien, apelando a una lectura de múltiples etnografías que nos permitan desplegar una perspectiva de las deidades y elementos simbólicos presentes en la memoria colectiva de los campesinos y agrocultores merideños, recurrimos a las observaciones y anotaciones de Tulio Febres Cordero, (1985), Tulio Febrero Cordero y Mariano Picón-Salas (1952), Julio César Salas (1956), José Ignacio Lares (1907), Ramón Briceño Perozo (1955), Jacqueline Clarac (2017; 2006; 2005; 1996; 1985) Bárbara Brandli y Guillermo Dávila (1982) con la finalidad de afinar un contexto del corpus general de los Sistemas de Vida Mundo y los saberes relacionados con la Agroculturalidad como epicentro de los espirales de la sabiduría y la cosmovisión de los Agrocultores antiguos y sus descendientes.

Esta distinción y peculiaridades de la presencia aún hoy día de tradiciones milenarias resumidas en micro-mito y relatos narrados por los pobladores actuales de los campos de los Páramos y de la Cordillera como de sus áreas de influencia, dan cuenta de la profunda

---

6 Fray Pedro Simón, (1963).Noticias historiales de Venezuela, Biblioteca de la Academia Nacional de la Historia, Fuentes para la Historia Colonial de Venezuela, Caracas, tomo II, pág. 239. Al parecer descripción dada por Aguado en base a una carta que dirigió el conquistador y fundador de Mérida Rodríguez Suárez a Pamplona, según Clarac (2017:154). En negrillas nuestro

7 Corresponde a Lagunillas

8 Corresponde a Acequias.

importancia de estos seres primordiales de existencia remota como **Cua** o **Cuat**, en el imaginario de los pobladores de los campos. La serpiente **Cua** o **Cuat**, transformada a veces en la abuela serpiente o **Tata-cuat**, la antigüera pariente mítica, se correlaciona con la Divinidad femenina que representa la fertilidad, la vida y la muerte en su continuo ciclo de renacimiento. La cual asume la forma de gran serpiente y es conocida aún por los agrocultores y pobladores del campo como "Madre del Agua", es decir la protectora del líquido vital, por ende, la guardiana del espacio donde este ser primordial nace y habita, es decir la cumbres de las montañas donde nacen los ríos, donde se deshielan entre los fríos Páramos y donde el sol y la luna en juego de energías primoreas, luchan en un abrazo de fuego amoroso para premiar y preñar a la tierra de agua y fertilidad, que se transforma en alimentos que facilitan las hermanas plantas y animales a los cuales se les "crían"., expresión de la episódica relación entre lo energético y lo sagrado en las formas del pensamiento altoandino agrocultural

Una relación de Complementariedad y Correspondencia la encontramos además en los mitemas[9] relacionados con la luna sagrada, en su asociación con el arco-iris hembra, que mata, extermina o contagia de enfermad mortal a aquellos que se atreven a mirarla, cuando ella se pone en el cielo de la montaña o en las lagunas y humedales, cuando siendo Arca-Hembra-serpiente el andante se apresura a observarla sin solicitar permiso u ofrendar. La gran serpiente en su forma de arco o arca, suele atacar a mujeres embarazadas o a niños, si no se le ha rendido el ofrecimiento para tributarle beneficios. La diosa también suele raptar a aquellos irrespetuosos transeúntes que lanzan piedras a la laguna o que intentan cortar los juncos sagrados sin previo permiso de la deidad.[10]

---

9 Mythème Un mitema es una porción irreducible de un mito, un elemento constante que siempre aparece intercambiado y reensamblado. El Mitema es el equivalente en la mitología a los fonemas, morfemas y sememas en los que la lingüística estructural divide la lengua: las unidades de significado más pequeñas posibles dentro de un sistema lingüístico.

10 Hay una correspondencia con los mitos de María Lionza de la región Lara-Yaracuy referidos por Gilberto Antolínez (1944) y con los micro-mitos Cumanagoto relacionados con la serpiente-machira (Márquez 1984).

Igualmente sucede que se cree que las grandes serpientes poseen una marcada jerarquía,- los descendientes de los Cumanagotos en el estado Anzoátegui la llaman "la generala"- la cual es regida por una extraña serpiente con cuernos de chivo o carnero que le han crecido en su cabeza. Se cree que donde viva este temible ser, abundarán todas las especies de serpientes, habitando una cueva ubicada bajo una singular piedra en forma de campana, dentro de la cual se encontrará un curioso relieve con la forma de este reptil de cornamenta.

Las Huescas que a su vez en la sabiduría popular andina, aves nocturnas de mal agüero, se cree que son portadoras de malos presagios como las muertes brutales, ya sea por accidente, por suicidio o asesinato, de alguien del sector donde se les ha visto o escuchado cantar. Son de color blanquecino, pequeñas, y andan en pareja. Lo más peculiar en estas aves es que emiten un escalofriante sonido, muy similar al silbido de las serpientes, por lo cual su asociación y correspondencia nos hace visualizar la presencia de múltiples expresiones comunicantes con los seres divinos y sus facultades intermediadoras del equilibrio con la naturaleza y la vida con reservorio de energías divinas diseminadas en hombres animales y plantas. Las aves son guerreros diurnos o nocturnales que acompañan al sol en su recorrido y ocaso o a la luna en su trayecto, son guerreros que les custodian en su viaje, en ese momento se comunican con las personas dando augurios de todo tipo, lluvias, muertes, enfermedad, mujeres o animales en estado de preñez o gravidez, relaciones amorosas secretas y adulterio consumado.

En ese crisol de aves autóctonas, que suelen asociarse a seres sagrados se encuentran el águila real (*Geranoaetus FF*), el chivito del páramo (*Oxypogon lindenii*), el pato serrano (*Anas flavirostris altipetens*), el ciote o paraulata morera (*Turdus fuscater*), el sietecolas (*Leptasthenura andicola certhia*), el pitajo ahumado (*Ochthoeca fumicolor superciliosa*), el correporsuelo o copetón (*Zonotrichia capensis*) y otras pequeñas aves; los pericos cabecirrojos (*Pyrrhura rhodocephala*), endémicos de los Andes venezolanos, también frecuentan el páramo húmedo en busca de frutos.

Los Pinineos, dice Clarac (1996) son seres que habitan las profundidades de la tierra, también conocida por los campesinos

como "Mundo de abajo", al cual se accede por una entrada ubicada al occidente de la región andina, llamada "Tierra Llana".

Los Pinineos[11]son considerados los "encantos" de los indios. Son seres barbudos, parecidos a los hombres pero mucho más pequeños. Se alimentan de los vapores que emergen de la tierra y son de carácter agresivo, son los habitantes del mundo de las profundidades de la tierra, son los emisarios de los seres del subsuelo hermanados de los murciélagos alados, son seres-entes temerosos, catatónicos. Dice la autora que su mito está relacionado con los indígenas que prefirieron el suicidio colectivo antes que rendirse ante el invasor español y su Dios. Sus cuerpos fueron enterrados en grandes fosas por otros indígenas.

El mundo de abajo, donde habitan esos seres de los avernos, del plano contrapuesto al cielo y a las montañas, señala Clarac, (1996) igualmente que:

> (…) Es un hueco entre la tierra, uno se asoma pa'bajote, no se ve pero se escucha la gente, los perros, los gallos, allá hay buena cacería, (…) allá vive la nación de los Pinineos, la primera nación que ha había en el mundo. Cuando los Pinineos escucharon del olio de la cristiandá, se rejundieron en la tierra, un pueblo entero que se rejundió pa'no acatar la cristiandá… El Katé[12] asiste en el mundo de abajo junto con el Pinineo y aparece en los páramos

11 Enanos, pigmeos, seres de pequeña estatura, los ceretones de las montañas de Falcón y Lara y los momoyes de Trujillo. Ver igualmente la correspondencia de estas mitologías con los elementos europeos y universales denominados las criaturas de los 4 reinos del agua, tierra, fuego y aire, o los personajes elementales, gnomos, silfos, salamandras y ondinas. Los seres elementales son espíritus, y por tanto no se encarnan. Sin embargo actúan "invisiblemente" en lo visible, animan real y esencialmente la tierra, el agua, el aire y el fuego. Actúan entre el mundo visible y el mundo invisible, Ursula. Burkhard. Experimentar los seres elementales. En: Boletín Biodyn. Nº 15 (marzo-julio 1995). Asociación de Agricultura Biodinámica de España. www.biodinamica.es

12 Es un tipo de arco que vive en las profundidades. Este ser de gran tamaño, es de forma humana, pero sólo posee un brazo, un sólo gran ojo de luz con el que puede verlo todo y una sola pierna con la que logra saltar de páramo a páramo. Sus acciones son funestas. El Katé pertenece a una de las primeras naciones del mundo.

> (…). Esos asisten en el mundo de abajo, por eso es que la luna cuando estrastumba aquí, alumbra pa ´bajo así es que el sol, cuando se va escondiendo de acá va llegando la claridad al otro lado. (p.376)

El Zángano,[13] corresponde a otra entidad mítica, personaje asociado en la tradición oral con el lado de las fuerzas negativas con el espiral inverso y contradictorio, es considerado, y así lo afirman los informantes que dieron testimonios a los investigadores antes señalados, pero especialmente, Clarac (2017; 2006; 2005), lo describen como a un ser maligno con poderes mágicos, es una figura semi-mítica o semi-humana, que engaña, aturde y enamora con su efluvios y segregaciones es el preñador, el viril fecundador, poseedor del falo seminal. Es la contraparte masculina de la bruja en la mimesis europea arraigada por los pobladores como resultado del préstamo cultural europeo. Habita, al igual que la serpiente y el arco-arca en sus recintos de los espejos de agua de menor cuantía que las lagunas, en remolinos de ríos y charcos o humedales y ataca a las mujeres bajo la forma de diversos animales. Se cree que pertenece a la familia de los Arcos o es un poderoso brujo capaz de visitar el infierno cuando lo desea. Puede asumir la forma de perro, gato o cochino. Cuando persigue a una mujer y ésta lo rechaza, le suele colocar bosta de burro en su comida o matarla a golpes. Existen dos tipos de zánganos que se diferencian por sus actos y poder, éstos pueden ser, terrenales o diabólicos.

El terrenal: Es conocedor de las artes mágicas, vive en las comunidades y puede llegar a volar, hacerse invisible o tomar cualquier forma humana de animal o de sombra.

El diabólico: Es un espíritu maligno que ataca a sus víctimas bajo la forma de hombre oscuro o rojo al que nunca se le ve la cara. También posee la capacidad de transformarse en perro, gato, mono, murciélago o cochino de color negro, que expulsa fuego por los ojos y el ano.

La mirada anteriormente manifiesta se potencia con el testimonio vivo de los agrocultores como lo podremos apreciar en

13 Para la mayoría de los campesinos los zánganos, momoyes, los duendes y los arcos son una misma entidad vista como maléfica esta antinomia es resultado del proceso aculturativo.

el siguiente testimonio del señor Atilio Moreno:

> A mí nunca me pasó, pero mi mamá me contaba a mí que estando ella muchacha, andaba con el papá de ella por allá cerca de esa laguna y ella mirando la laguna se encaró un poco mirando la laguna y dice que ella no vio más agua, que ella lo que vio fue un plano, una sábana, algo ahí bonito, con una casa bien grande, una caserona con tejas ahí, que había animales y que había de todo ahí y agua no vio, cuando el papáse dio cuenta dice que ella estaba como privada, ya no tenía el conocimiento natural, ya estaba como un poco embriagada ya con el asunto de la laguna. Esa misma laguna tiene ahí una historia de unos viajeros, cuando en aquel tiempo se fletaban los hombrespa'cargar fletes de un pueblo para otro, quizás algunos maleteros que venían consiguió dentro de esa laguna, en el centro de esa laguna vióque en algún tiempo ustedes., podrán echar hasta unapaseita pa'llápa'que lo vean como muy real , no es muy lejos de Gaviria, está como a una o dos horas de mi casa allá, y no dieron con la manera de sacar al hombre y no pudieron, no consiguieron la posibilidad de sacar al hombre, total que el hombre se quedóahíy ahípues es donde se dice que puede estar el muchacho que antes contaban... Manuel en esa laguna. Esas son lagunas que anteriormente que es que eran bravas, que echaban a perder al hombre en el páramo, y yo digo que sí, algo pueden tener los páramos porque yo soy un hombre paramero desde muchacho y he andado por todo eso y hevaqueanazopor todos lados y de repenteiyendopor allá, parameando, pues entonces como que se le extravía el camino, el conocimiento del lote donde anda y no da más, como que no tiene salida, se asesora bastante y de repente vuelve a conseguir, tanto tiempo que uno camina por ahí, y está como en el mismo puesto, algo que tienen los páramos que tengo yo conocimiento, el sentido, no séen qué consiste eso.[14]

Ambos personajes pudiésemos asociarlos con la

14 Testimonio de Atilio Moreno. Gavidia

representación de los estados extáticos del trance chamánico y la transformación extática que se da en la comunicación con los seres fundamentales, donde el sacerdote o el iniciante se transmuta en las figuras esenciales de esos seres, primordiales propiciadores de la conexión con lo sagrado, y a quienes, por sus acciones, los etnólogos llaman en conjunto, el viaje chamánico procurado a su vez con la ayuda además de las plantas sagradas y sus semillas que conectan con los episodios de los orígenes míticos y elevan la conciencia a estadios superiores, con efectos curativos del cuerpo y del espíritu, como bien lo refieren, Ronny Velásquez, (1989) Richard Evans Schultes y Albert Hoffmann (2000).

Este personaje del micro-mito andino, ataca sexualmente a las mujeres de las que se enamora, además las suele golpear pellizcar y morder, en lo que pudiéramos considerar como actos simbólicos de atención, donde el iniciado expulsa las sustancias perturbadoras del paciente, enfermedad o mal, como también podríamos estar ante la presencia de un regulador, como imagen mítica de conductas de dioses o espíritus, el comportamiento social es marcado con situaciones donde durante el día les juega bromas molestas como orinarlas, arrojarles tierra y excremento de animales a las díscolas. Las acciones del zángano pueden extenderse a otros miembros de la familia, siendo los niños los más propensos, radicando aquí su figura de modelador. El viaje mítico por los efectos del zángano dan muestras del viaje extático pues las mujeres y niños atacados por los zánganos de las profundidades de la tierra, suelen presentar síntomas como: alucinaciones, pesadillas, vómito, fiebre, y algunas quemaduras en la piel o marcas, a través de las cuales, el espíritu chupa a su víctima hasta matarla si la acción es fulminante.

Bárbara Brandli y Guillermo Dávila (1982), realizan una recopilación fotográfica de los páramos merideños recabando información testimonial de valor fundamental desde la palabra de los campesinos de las sierras y caseríos, en su trabajo destaca un

relato llamado El sueño del duende:

> Una vez, eso no lo vide yo, pero es verdad, el Arco encantó un par de casados; fueron a buscar leña y entonces llegaron a una sabanita, que había al pie de una laguna. Estaba un solecito muy bonito y dijeron que iban a reposar ahí un poco. Entonces que le dio sueño a la mujer, y el esposo que le dijo: "Mientras que yo voy a buscar leña, usted reposa aquí un poco, en la sabanito". Y entonces el Arco pues la enbobó; el sueño fue el Arco. Cuando quesque llegó el hombre, estaba la mujer pero muy dormida. La había dormido mucho el Arco. Y quesque llegó y la llamó y la llamó y nada; nada que se despertaba… tenía un sueño muy profundo. Y hasta que por último, siempre se despertó y que le dijo al esposo: "Tenía un sueño muy bonito, un sueño como un sueño natural". Pero no era natural tampoco, sino era el sueño del Arco y la señora quesque tuvo un niño del Arco!… del duende!
>
> Salió en estado del duende, porque el marido no le había hecho daño. Fue el duende que… Y salió un niño muy bonito. Pero con el tiempo dicen que le fueron saliendo unas rosetonas en el cuerpo, y que no se le quitaban con nada; igual todo el tiempo, y entre más tiempo, pues más grandes las rosetonas; igual al duende!
>
> Entonces el Padre quesque tuvo que ir a confurarle al niño y a confurar la laguna, donde estaba el duende. Total que la mujer que no podía tener más familia del marido, después sí, cuando ya el Padre confuró la laguna, ya pudo ella.
>
> Y quesque no duró mucho tiempo tampoco el niño, dicen que se le fueron cayendo los pedazos de piel… El Arco es muy venenoso. (p. 210)

El relato del micro-mito anterior es fundamental ya que se observa la mimesis entre arco-duende-zángano y serpiente, suerte de contracción de personajes que integran la construcción mítica indígena encarnada en la serpiente-arco y la figura europea-africana emanada del duende-zángano. Como además, podemos inferir

la presencia de un sustrato mitológico cercano al nacimiento del ungido y de la madre virgen del mito judeo-cristiano del Jesús nacido de virgen por el hálito del dios.

El desenlace del relato es la concepción de un niño hijo del arco-serpiente-macho, que se des-pigmenta y pierde la piel al nacer un crío cuyo origen paternal y maternal es de dos planos mitemicos distintos. A pesar de las ofrendas dadas por el padre a la laguna santuario y casa de ser mítico.

> El que se le escapó a chico mano toño? Se llamaba Francisco Antonio pero nosotros le llamábamos chico mano toño, bueno por decirle como más amable la cosa, por cariño. No pues eso surgió así, según contaba mi papa y los abuelos por ahí. Ese fue un muchacho que fue nacido en Gaviria y el que llamábamos nosotros mano chico Toño era el que vía al muchacho, el muchacho se llamaba Manuel y se lo llevo por allá al páramo que nosotros llamábamos el parche, como de allá donde llaman la laguna de la playa, por allá se lo llevó a buscar unos animales, como el muchacho estaba pequeño y lo deja en un sitio por ahí pa' buscar unas reses, como el muchacho no alcanzaba, no tenía mucha fortaleza lo dejó ahí pa' que lo esperara, él fue y busco a los animales, y en el regreso ya no lo consiguió y antonces como en ese tiempo las lagunas esas que existen ahí, que es que eran bravas,[15] dicen que eran bravas y que bajeaban la gente, la adormecían, la extraviaban , antonces quizá se carcula que el muchachito algún duende de esos lo bajió y el muchachito según se encantó en una laguna de esas , no sé bien cómo será la definitiva, no apareció más , y el hombre lo buscó por donde quiera y no lo encontró, lo buscó un poco e' tiempo y bueno tuvo que haber sido así, dicen que esa laguna que llaman de la laguna de la pata que es que esa era medio bravona.[16]

15 Las serpientes que engullen a las personas emiten un bostezo cuyo "aire" adormece a las personas.

16 Testimonio de Atilio Moreno. Gavidia

Por su parte Luis Bastidas Valecillos (2003) apunta a la existencia de una coexistencia de visiones de mundo entre las cosmovisiones originarias y las impuestas por los españoles en la época de la conquista y la colonización, pasando por la época republicana, por la guerra federal hasta nuestros días, donde aún las comunidades mantienen sus arraigos a formas cosmovisionales, sociedad, cultura y sistemas productivos y propiedad colectica sobre las tierras o asentamientos indígenas, con distinción de los que él llama población campesina mestiza:

> Los indígenas de Mérida conservan en la actualidad su propia visión del cosmos, tienen sus propias estructuras de parentesco y organizativas, sus sistemas tecnológicos indígenas y entre otras actitudes que los distinguen del resto del campesino mestizo, conservan las tierras de propiedad colectiva (Bastidas 1999) que heredaron de los resguardos indígenas, tierras comunales que la corona española «adjudicó» a sus ancestros según consta, como prueba fehaciente en la tradición oral y la documentación histórica que reposa en los archivos regionales y nacionales e inclusive en el Archivo General de Indias en Sevilla, como son las visitas hechas (ya también señaladas) a la provincia de Mérida en 1594 por el oidor Juan Gómez Garzón, luego en 1602 por Beltrán de Guevara, posteriormente por Vásquez de Cisneros en 1619 y finalmente la realizada en 1655 por los oidores Modesto de Meler y Diego de Baños y Sotomayor; además mención especial cabe hacerse de los documentos de partición de los resguardos de las comunidades indígenas de Mérida, (1886-1899) (p.295)

6.3. Por las Cosmovisiones, Mitos, Rituales y Creencias y asociadas a las prácticas agroculturales

A nuestro entender este universo de los significantes culturales de la religión y la cosmovisión, vistos además por algunos analistas, igualmente de manera minusculada como patrimonio inmaterial, constituyen factores fundamentales de los Patrimonios Bioculturales dentro del Paisaje de los Sistemas de Producción

Agroculturales Andinos.

Consideramos necesario entonces, en función de lo anterior, señalar diversas perspectivas distintivas al tema y a la importancia de la religión en la conformación de las civilizaciones andinas, a propósito los arqueólogos Ruth Shady y Carlos Leyvala, (2003: 9-10) en sus investigaciones sobre la ciudad sagrada de Caral-Supe, cuya profundidad histórica tiene más de 5.000 años antes de nuestra época, considerada la cuna de la civilización americana y el Estado más antiguo del Perú.

Esta civilización floreció cuatro mil años antes que gobernaran los incas, de lo cual en las apreciaciones de los expertos, fue la civilización que facilitó las bases de las estructuras organizativas sociopolíticas de todas las sociedades andinas agrícolas prehispánicas. En esta colectividad la religión y la cosmovisión jugaron un papel muy importante, no solo en la definición de un Estado Estratificado sino como base sustentadora de la vida y del soporte del proceso humano.

Complejo arqueológico también llamado Wari es considerado el primer imperio panandino. Tuvo centros de poder y control en amplias regiones andinas, además fueron los iniciadores en la construcción de los grandes caminos que interconectaban el territorio andino. Esta ciudad está ubicada a 22 kilómetros de la Ciudad de Ayacucho y es sin duda uno de los mayores espacios urbanos de su tiempo, tanto en el Perú, como en otras partes del mundo, para el Siglo V de nuestra era.

[17]Las evidencias arqueológicas hacen ver a ésta, como la más antigua civilización agrícola de América, desarrollada casi simultáneamente con las de Mesopotamia, Egipto, India y China. (Ob.supra; 2003), señalan que la religión juega un papel importante en la conformación ideática de las culturas, y en el caso específico de la Ciudad Sagrada pre-incaica de Supe, la religión fue definitoria, pues es:

> Un sistema elaborado de creencias, ceremonias y rituales impregnó a las sociedades de los valles

17 Ver: https://www.facebook.com/ArqueohistoriaAndina90/videos/181387032435340/

> entre Santa y Chancay y las sierras colindantes, articuladas por el primigenio Estado político de Supe o atraídas por su prestigio. Se formaron complejos universos mitológicos y simbólicos. En ausencia de un grupo militar, la religión fue la fuerza de control y de cohesión social. La vida y el quehacer de las poblaciones transcurrieron dedicados a producir para su subsistencia y para la mantención de los templos, sus autoridades, funcionarios y servidores, así como a servir en los trabajos de construcción, enterramiento y remodelación de los templos, para lo que eran convocados periódicamente. (p. 11)

Por su parte y en lo que respecta al contexto de la Cordillera Andina venezolana la investigadora Jacqueline Clarac (2005), asienta a señalar que al caracterizar la noción de "Mito Total", intentando a nuestro modo de ver que los Mitos no son retazos o tips, estructuras sueltas, meta-relatos inconexos, argumentos ideáticos descontextualizados de tiempo y espacio, sino al contrario son argumentos Totales, es decir, que incorporan significados y significantes de tiempos fuertes, (illo tempore) y espacio (lugar), es decir Cosmos:

> El contexto ampliado de los "mitos totales"» incluye desde la época más remota hasta el tiempo presente; desde el pasado "primordial", cuando los héroes míticos y/o dioses ayudaron a los humanos a elaborar su cultura, les enseñaron la agricultura, las técnicas agrícolas en montaña y las de riego, la medicina, la cerámica. Los mitos enseñan a las poblaciones como deben organizar sus intercambios, especialmente en la Cordillera, donde no se pueden sembrar las mismas plantas a 3.000 metros y a pie de monte. (p. 67)

La etnóloga Clarac (2005: 24) sugiere planteamientos y perspectivas interpretativas muy cercanos a los principios de ciclicidad expuestos por Alan Stivelman, al señalar la etnóloga venezolana que: "La concepción de evolución a partir de ciclos fue y es en los Andes comprendida como un todo, (…) Occidente separó al hombre de la naturaleza a partir de su visión fragmentada de la

realidad, desconociendo el hecho de que ese mismo diseño cíclico rige para la totalidad del universo".

Para ella los mitos andinos nos enseñan entonces cómo debe comportarse el ser humano para actuar de acuerdo con las leyes de la Naturaleza, respetando ésta al mismo tiempo que pidiéndole permiso para explotarla en ciertas zonas y, gracias a los rituales y al conocimiento de lo que se puede sembrar y de lo que no se debe sembrar, el conocimiento de los sitios donde se puede habitar y donde no se puede porque pertenecen a los ríos y por consiguiente a Arco y Arca (…) y lograr buenas cosechas y animales sanos.

6.3.1. Entidades del aire y el cielo

Como vimos en párrafos anteriores para los pobladores de las Cordilleras andinas existen seres que habitan el plano de cielo, que se identifican con el aire, la lluvia, los astros, el dios Zuhé (el sol) y la pálida Chía (la luna) que permanecen suspendidos en el horizonte en un ir y venir perpetuo para derramar de energías las tierras y las plantaciones; igualmente Caribay a la que Febres Cordero (1952) dice que era considerada como el genio de los bosques aromáticos, imitaba el canto de los pájaros y jugaba con las flores y los árboles. Una vez Caribay vio volar por el cielo cinco águilas blancas y se enamoró de sus hermosas plumas.

Los sacerdotes o mohanes a los que referimos en anteriores líneas fueron y son en el imaginario campesino quienes propendían el mal de los aires (Clarac; 2017, 2005) el cual es considerado una enfermedad, con el mal de Páramo o altura, erupciones en la piel y salpullido o urticarias. Estas y otras afirmaciones están muy arraigadas en el alma popular y constituyen un valioso tesoro de la tradición de cada región. Se cree que ciertas entidades que habitan el aire son hostiles hacia el hombre. Se manifiestan bajo la forma de vientos, tempestades, relámpagos, arco iris, briznas, ventiscas, helada y remolinos de viento, que pueden penetrar en el cuerpo humano, causándole de forma directa una enfermedad llamada mal aire o mal viento. El síntoma básico es el dolor en alguna parte del cuerpo; a veces se manifiesta como parálisis, pasmo o estrabismo. Para sacar el mal aire, hay que buscar un médico de agua o mohán. Sólo él conoce el lenguaje de los aires como el del agua y puede obligarlos a dejar el

cuerpo de su paciente enfermo.

En todas las comunidades merideñas, señala Clarac (2017:120-126) se cree en la existencia de ciertas entidades que pueblan el aire y cuyo nombre es "los aires". Dichas entidades son generalmente hostiles hacia el hombre y se le presentan bajo la forma de vientos, de tempestades, de relámpagos, de candela, frio que baja del páramo en forma de helada y que paraliza el fluido del agua, de la sangre y de la vida –incluyendo la sombra y el espíritu; penetran individualmente en el cuerpo humano donde son la causa directa de una enfermedad llamada "mal aire" o "mal viento". El mal aire, es a su vez, la causa indirecta de otra enfermedad llamada "pasmo". Los aires son entidades menos importantes que Arco y Arca, por lo menos en sus relaciones con los hombres. Muchas veces se confunde a Candela con Candelaria, esta última posee como función de siempre, proteger la agricultura, su relación con el agua no es evidente, por eso la Virgen de la Candelaria como una figura sincrética indo-católica es marcadora del ciclo calendárico agrícola cabañuelar que se inicia en enero-febrero (Clarac; p. 213).

El calendario ritual festivo (Clarac, 2017: 164) tiene en los andes un terceto de periodos dividido en tres "grupos de cuatro meses cada uno: cuatro tiempos fuertes (octubre, noviembre, diciembre, enero); cuatro tiempos débiles (junio, julio, agosto, septiembre), y cuatro meses de transición (febrero, marzo, abril y mayo, transición hasta la fiesta de San Isidro)".

Mientras que San Isidro "quita el agua, pone el sol", San Benito "quita el sol, pone el agua", de modo que este representa el agua buena para la tierra (las lluvias, después de la época de sequía que dura generalmente de enero a marzo) y este, está, lo mismo que San Isidro, relacionado con la agricultura, aunque también otorga otros favores.

Tiempos de abundancia y escasez que marcan ciclos agrícolas, ciclos cósmicos y ciclos festivos en tanto, como lo ve claramente Armando Bartra (2010: 11) en la cultura de los campesindios cuya vida circula en un "combinar tiempos de austeridad y momentos de derroche, que remite a la sucesión de periodos de escasez y de abundancia propia de la agricultura, como lo hay en el pensamiento mágico, en el ánimo festivo y celebratorio, en el fatalismo".

Este a su vez tiene un tiempo de fin e inicio el 2 y el 3 de febrero en la Virgen de La Candelaria:

> (…) que para mí representa una metamorfosis de Arca (o de la laguna de Urao), d**ivinidad importante con relación a la fertilidad de los hombres y de sus campos, y a la cual se hacía y todavía se hacen sacrificios humanos, los cuales fueron sustituidos en muchas zonas en Paraduras del Niño y en sacrificios de gallos.** (Ibídem supra)[18]

Igualmente en el aire se disponen a viajar, los seres míticos encarnados en aves, para anunciar presagios de enfermedades, mensajes de augurios y tiempos de heladas o lluvia, aves que no son otras que manifestaciones de los espíritus tutelares de las montañas, águilas matinales que viajan a las moradas de las cúspides perpetuas e incógnitas, zamuros se avistan en lo alto de los cielos, que carroñan los cuerpos detenidos de vitalidad y que descienden junto a murciélagos a los mundos del infra-lugar. Búhos que anuncian y detallan caminos y obstáculos a los andantes nocturnales y a las que en sacrílego a los espacios sagrados de las montañas y montes se aventuran, sin solicitar los permisos a las lagunas.

A manera ilustrativa y con el propósito de mostrar elementos de comparación en torno a áreas culturales con confluencia de orden simbólico en la construcción del imaginario y los calendarios agrícolas debemos señalar el trabajo de Beatriz Nates Cruz B. y Patricia Cerón (1997), quienes desde 1987 vienen realizando una investigación sistemática, cuyas deducciones presentan muchas similitudes con el calendario agrocultural de los Campesindios de Mérida, se trata de pesquisas sobre la etnobotánica y agroecología en algunos de los municipios del centro, noroeste y sur del Departamento del Cauca, en Colombia, entre los pueblos indígenas Paeces.

Los primeros estudios sobre el idioma de los paeces revelaron que pertenecían a la familia lingüística de los Chibcha, pero, investigaciones posteriores consideran que tanto el Nasa Yuwe como el Guambiano son lenguas aisladas que difícilmente se pueden clasificar (Ximena, Pachón Castrillón: 1987, 1996, 1997a,

18 En negrilla nuestro

1997b). Desde esta perspectiva, los Paeces hablan la lengua Páez (Nasa Yuwe), aunque por el fuerte proceso de aculturación hablan también muy bien el español.

Los Paeces del Cauca se denominan a sí mismos Nasa, que significa gente o persona; hablan el idioma Nasa Yuwe y basan su economía en la agricultura y la ganadería; su principal cultivo es el maíz, el cual es manejado con sistemas técnicos tradicionales, en asociación con frijol y cucurbitáceas, mientras que las plantas destinadas al mercadeo como la papa, el café y el fique son manejadas con técnicas de monocultivo.

Otra fuente de ingresos de estos indígenas es la artesanía, trabajo en el que se emplea la lana de oveja para confeccionar ruanas, anacos, mochilas adornadas con triángulos de vistosos colores, como también las fajas y chumbes, siendo estas, actividades femeninas.

El territorio de los Paeces se ubica en la Cordillera de los Andes colombianos, el cual goza de variedad de climas dependientes de las altitudes. Estos diferencian tres periodos climatológicos, el periodo de secas (verano) llamado sekeen en Páez, el cual dura de tres a cinco meses; el periodo de lluvias que dividen en dos fases: una primera fase, (invierno) o en Páez nus eeni, con lluvias más abundantes de septiembre a diciembre y una segunda fase o periodo intermedio (con sol y lluvia) j'ize seka en Páez, de enero a mayo, con lluvias menos abundantes en el piso térmico templado.

El ciclo agrícola de los Paeces, comienza con la selección y preparación de los terrenos planos para los cultivos, iniciando en la estación de sequía, al final de agosto, aprovechando el sol y el viento de este mes, luego pasan a la fase de siembra que comienza en invierno, teniendo como referencia el ciclo biológico deI maíz.

Espacios míticos, según los Paeces, los factores climáticos están altamente ligados a los fenómenos cosmológicos y en base a ello a espacios míticos, que conciben como espíritus que tienen influencia sobre los seres de la tierra, como los seres humanos, las plantas y el agua. Estos viven en diferentes espacios míticos no poblados, como: las Montañas Azules l'kwe's' t'iwe, el Páramo We'pe, las lagunas Yu'ik, la tierra de serpiente UI t'iwe y la tierra de duende kl'ium t'iwe.

Las Montañas Azules, en Paéz, llamadas l'kwe's' t'iwe,

Montañas Azules tierra de visiones, es el espacio donde habitan los espíritus que han dado origen la Madre Tierra o Madremonte kiwe.

El Páramo: El Páramo We'pe, es el sitio de transición entre la casa de los espíritus y el territorio donde habitan los Paeces; esta zona tiene una gran relevancia como lugar de rituales, el cual es reconocido y destacado en todos los Andes del norte.

Las lagunas, llamadas Yu'ik por los Paeces, traducida como charco o charca y laguna, es el lugar donde habitan el arco (iris) kthus y la lluvia nus, cuando bajan de las Montañas Azules hacia el territorio donde está asentada la comunidad. La lluvia y el trueno viven en el fondo de las lagunas de los Parámos, allí permanecen como espíritus hasta el momento en que se corporifican.

Tierra de serpiente, en el idioma Ul t'iwe Tierra de Serpiente, vive yu' u's'a serpiente, en castellano Madre'lagua, espíritu resultante de una mezcla de viento y lluvia que viene con fuerza; visto como un fenómeno meteorológico en sí al igual que el arco, según las leyendas vive en las Montañas Azules y le gusta de rondar las aguas.

Tierra de duende, lo denotan El kl'ium t'iwe, que los Paeces traducen como Tierra de Duende, es donde habita el duende kl'ium cuando baja de las Montañas Azules. Este es uno de los espíritus portadores del poder y de sabiduría. El duende junto con el arco son los espíritus dueños del maíz, además de ser el duende el guardián de las fuentes de agua y de las áreas silvestres.

Fenómenos meteorológicos.- Dentro de los fenómenos meteorológicos que forman parte de la cultura de los Paeces, se encuentran:

El viento: denominado weh, un espíritu que no tiene rumbo fijo, ya que cuando baja de las Montañas Azules, ronda por todo lugar y es relacionado directamente con el sol, el cual actúa como espíritu regulador de los ecosistemas.

Las nubes, llamadas taph, son clasificadas entre los Paeces por su color, es decir las nubes negras taph khuc', nubes blancas taph c'ihme, rojizas, grises y neblina. Las nubes negras, blancas y rojizas avisan presagios y la neblina "atrae al duende". Las nubes son manejadas a través de diferentes variables simbólicas.

La lluvia, igualmente conocida como nus, se le atribuyen varias formas, como chamusquina, la llovizna nuskwe, la tormenta

wehia d'i y granizada kwetuba, la cual está ligada directamente al cultivo y la salud o enfermedad de su pueblo.

El arco es llamado kthus, aparece independientemente de los diferentes estados deI clima, siempre y cuando se den simultáneamente la lluvia y el sol. Es el espíritu protector del maíz a través de la llovizna; la tribu lo relaciona con enfermedades cerebrales y salpullido en los niños, y es el que anuncia el cambio del periodo climático.

Madre'lagua: Madre'lagua yu' u's'a, es una mezcla de lluvia y viento; para los Paeces tiene la forma de una serpiente y puede afectar a los indígenas y a los cultivos de forma negativa.

El rayo o trueno: son más frecuentes en el periodo de lluvias. Es la divinidad principal de la cosmología de Páez. Cuando el rayo o trueno kwehne cae sobre un terreno, el sitio es descartado para la siembra, ya que este ha sido dejado sin energía por el rayo o trueno, y si cae en algún sembradío, estos evitan comer de sus frutos, porque puede afectarles de salud.

Lo Ritos climáticos para los Paeces se llevan a cabo en varios rituales para actuar sobre los fenómenos meteorológicos para hacer llegar el sol o la lluvia, calmar la lluvia, calmar o protegerse del rayo y del trueno y combatir la chamusquina, frío o nevada e insectos.

Para los Paeces El tiempo que hace, nos remite a algo vivo, a un estado o elemento que tiene la facultad de ir, llegar, vivir y hacer. Tal y como se refleja para los Paeces, según los datos mostrados por los investigadores, todos los seres tienen vida y el tener vida implica tener espíritu, fuerza y energía, como la tienen los fenómenos meteorológicos, amparada esta visión por esa mística autonómica sobrenatural, conformada por seres omnipotentes que muestran a su pueblo el camino para la siembra, el resguardo de la salud y la importancia de permanecer unidos como pueblo. Para este pueblo Paece, el tiempo, los ciclos y los fenómenos climatológicos "está vivos", tienen "vitalidad", no son inertes, ni son cualidades externalizadas al entorno.

Ahora bien, en el particular caso de los agrocultores de Mérida y su relación con los Campesindios paences, nos encontramos que el calendario agrícola esta mediado por las fases lunares de la menguante y la disposición de los astros como lo explicamos en el

capítulo anterior, sin embargo guarda particular relación la presencia de las cabañuelas[19] que se dividen en las cabañuelitas, las pintas y las repintas.

> La agricultura preparábamos el terreno de febrero en adelante, arando, buscando el tiempo que no estuviera mojado, que no estuviera duro. Las pintas, las repintas, las cabañuelas y las cabañuelitas van después de las pintas y las repintas, eran las formas de calcular las épocas de siembra. Las pintas son doce, la repintas son seis porque van pintando dos meses. De las cabañuelas y cabañuelitas no entiendo, de eso me enseñó Lucio Rangel, el esposo de mi mamá, pero ya no me acuerdo, no lo entiendo. La sal no era molida, era en granos, la traían de los puertos.[20]

Las cabañuelitas o cabañuelas son una práctica predictiva del calendario agrícola, con la cual se toma en cuenta el clima entre el 19 y el 30 de enero para deducir y planificar el año agrícola. Las Pintas es por su parte otro sistema predictivo para elaborar el calendario agrícola según el cual el clima de los primeros doce días del año corresponderá al clima de cada uno de los doce meses del año. Las repintas es otro sistema predictivo para elaborar el calendario agrícola; permite confirmar o ajustar la predicción de las "pintas", tomando como referencia los próximos 6 días después de las pintas, del 13 al 24 de enero.

6.3.2. Entidades del Agua, manantiales, ríos, humedales y lagunas

Es el agua junto a la tierra dadora de vida, el elemento de fundamental necesidad para las labores del agrocultor, el vital líquido

19 Procedimiento adivinatorio que consiste en proyectar en los meses venideros las características climáticas observadas durante ciertos días del año. Las cabañuelas eran antiguamente definidas coma "la vana observación que hacen algunos de los doce primeros días del mes de enero, infiriendo de cada uno de ellos por su orden el tiempo que hará en los doce meses del año". (Diccionario de Autoridades, 1726: 22). Sistema profundamente extendido por Latinoamérica y España.

20 Testimonio de Rafael Ramón Gil. La Mixteque.

tiene una asociación y permanencia en un conjunto de micro-mitos y relatos cósmicos que aludiremos un poco más adelante. Esta relevancia es destacada en textos recabados por cronistas de la época colonial, pues es uno de los elementos necesarios para las labores del agro.

En este sentido encontramos en el pensamiento colectivo del agrocultor tradicional la imagen de Arco y la Arca (macho y hembra; serpiente alada que habita los aires y el firmamento en una suerte de sombra del dios Zuhé (el sol) y la pálida Chía (la luna).

Se trata pues de una declaración que tiene muchos años en la zona y que forma parte del mundo mágico-religioso del campesino de la región. El Arco y el Arca son dos espíritus malignos que habitan en las lagunas, pantanos, charcos o cualquier sitio donde haya agua. La comunidad manifiesta que se aparecen en forma humana, de cualquier edad y cautivan a las personas por su aparente belleza. Cuando pasan el río, estos espíritus se acercan a la víctima, la cual puede sufrir un vaciado de sangre, pérdida de embarazo e, incluso, la muerte en caso de que sea niño. Se dice también, que los hombres que se han encontrado con estos espíritus comienzan a sufrir distintas enfermedades y erupciones en la piel similares a la sarna. Muchos pobladores también creen en la práctica de ciertos rituales que contrarrestan este tipo de maleficios. Es común que se ahuyenten en una puesta de San Benito o cualquier fiesta donde haya tambores, cohetes o mucho ruido, pues se cree que al Arco no le gusta el ruido. Luego se canta el rosario, en el sitio donde se dice haber visto a este espíritu.

Los carbunco, también son unas entidades mágicas que habitan en las lagunas, se presentan en forma de un toro con un rayo de luz o con un piedra preciosa en medio de la frente.

Nos relataba la Señora Ana Elda Gil, aunque narrado como acontecimiento pretérito, es una constante ver y oír al Arco y la Arca en las conversas al ver un arcoíris en el horizonte; la señora Gil de La Mixteque, informa:

> Antes decían que en las lagunas salía el Arco y se convertía en duende que se llevaba a los niños. Nosotros le teníamos miedo. Cuando salía un arco iris, corríamos para la casa hasta

que se quitara, para salir y seguir jugando.

Las Arcas y Arcos según Clarac (2017) son entidades mágicas del páramo asociadas al arco iris, son muy temidas y respetadas porque producen enfermedades y se roban a la gente, especialmente a los de piel y cabellos rubios, como señaláramos en párrafos anteriores.

En otro contexto la investigadora Jacqueline Clarac (2005) hace referencia a este mito, de manera holística, luego de integrar micro-relatos e intentar construir un sistema de significados, refiriéndose a que:

> (…) otros mitos (como los que comentan el origen de las enfermedades, entre otros), que el medioambiente pertenece a los dioses: en nuestra Cordillera se les llama hoy a estos Arco y Arca, es decir, en lengua indígena: Ches, Shuu y Shia, bajados antaño de la Vía Láctea, relacionados con el sol, la luna y el arco-iris, así como con la alta montaña, las lagunas y ríos. Hay otro ser que cayó antaño directamente del Sol: el Cachicamo de Oro, que come tierra y fabrica con ésta en sus propias entrañas el oro que él expulsa luego, bajo la forma de peloticas con las cuales construye permanentemente la Gran Viga de Oro que sostiene el mundo en equilibrio y que protege nuestras montañas de la erosión, pidiendo solamente a cambio a los humanos que le hagan ofrendas y que respeten el medioambiente. (p. 69-70)

En este sentido pues, entendemos que el Arco en la psique profunda del habitante del páramo, proviene del arcoíris que vive en las lagunas, en los ríos, en los charcos, es decir en donde quiera que haya agua, elemento dinamizador de la vida y de las plantas. Estas entidades presentan una dualidad, complementaria y no contradictoria que proviene de sus características de macho y hembra, el saber marca la significación que “el Arco cuando se extiende por el aire va siempre acompañado de la Arca, siendo esta más pálida y más ancha que él, aunque no se ve siempre”. Es decir podemos observar el contenido de sombra del uno para con la otra, el macho es corpóreo de la hembra y la hembra del macho, como

pares opuestos complementarios.

Explica Clarac (Ob.cit.) sobre la imagen del agua y sus misticidades:

> Ellos se manifiestan a los humanos que cruzan los ríos o las lagunas y por venir del agua, elemento también vital pero destructivo se considera que uno debe protegerse tomando como intermediario y conciliador a San Rafael, protector de la tierra contra el agua. El agua representa en todas sus formas, un peligro constante, no solo las lagunas son peligrosas, sino también el río, que significa una amenaza de inundación cada diez o doce años. Componen también un riesgo los puntos de agua pues todos son habitáculos de Arco, o de Arquitos. Dicho peligro se exorciza cada año mediante rituales. Uno de esos rituales es el que se consagra a San Rafael, pues cerró un pacto, hace muchísimos años, entre él y la comunidad en el tiempo de los nonos. (p. 129)

Las formas de las arcas y arcos, según los análisis etnológicos de Jacqueline Clarac (2017:132), son múltiples, es un ente de las divinidades multiprolífico y multifacético, es una conjunción de imagen síntesis y aglutinante del biopatrimonio imaginarios de habitantes del Paisaje Cultural de Los Andes. Los pobladores divisan a su entender a "dos arcoíris" en el cielo, uno delgado y brillante, con hermosos colores: es el macho, es Arco. El otro es ancho y pálido: la hembra, Arca.

El señor Jesús Manuel Rivas Albornoz de La Mixteque, dice:

> Les cuento que una vez oí al que hablaba con mi tío y le decía que le cuidara mucho las huellas de la vaca, las tierras y todo lo que tenía y que él le daba a una persona todos los años que la buscara en la laguna del Encanto porque si él lo mandaba para allá a traer los animales, pues quesque se quedaba allí encantado.
>
> Mi tío tenía mucha plata. Yo conocí las morocotas que enterró más arriba de la laguna y las enterró detrás de la casa onde estaba el horno. Otras cajas

> las metió onde hacía el barro para hacer las tasas. En el pueblo guardó una olla con pepitas amarillitas que le quitó el diablo esa noche cuando todos bailaban y gozaban, y él se fue hasta el morro de los tres caminos y estaba conversando con el diablo. Yo lo vi porque él no llevaba nada cuando salió y llegó con una bolsa de cuero, la metió detrás de la caja de guardar las cosechas secas, el trigo, las habas.
>
> Por allá hay muchos entierros, yo vi a mi papá con otro señor que tenía un costal en un cajón y yo les pregunte qué era y dijeron quesque eran grapas que usaban para clavar los encierros.[21]

También los mitos dicen que se manifiesta como "Un arco con cabeza de caballo, que bebe en el río", como "Culebra gigante", es como la misma Machira de los Cumanagoto del oriente de Venezuela, la serpiente carameruda, la Madre de agua, espiral serpenteado que aparece en las aguas de las lagunas.

Otra forma es la de "Trucha de todos los colores": bajo esta forma "sale el Arco" solo en los páramos. Por ultimo como, señala Clarac (Ob. cit) "Una luz redonda alrededor de la luna". Esa luz forma "una pelota de luz" que puede bajar de la Luna a la Tierra, y perseguir a la gente. "Ese es el más bravo de los Arcos", dicen los campesinos, y lo llaman en ciertas zonas "Arco Manare", o "Manaure". Esta "pelota de luz" se asocia también con el "faro" o rabipelado, que como se sabe sale de noche y cuyos ojos brillan en la oscuridad, formando una "bola de fuego".

> La importancia del agua en el mito andino y en la vida cotidiana del campesino de la cordillera hará entonces que el hombre procure conciliarse los favores de este elemento por él divinizado. Si obtiene los favores del agua, conseguirá buenas cosechas, muchos animales domésticos, tendrá muchos hijos, y asegurará la salud de él y su familia. Si provoca la hostilidad del agua enfermará, sus animales morirán, morirán sus hijos, tendrá malas cosechas, la sequía secará sus tierras

21 Testimonio de Jesús Manuel Rivas Albornoz. La Mixteque.

> o, por lo contrario, estas serán inundadas. (p.134)

Refiere igualmente Jaqueline Clarac (2017) que en la Laguna de Urao o Jamuén en Lagunillas municipio Sucre, Monumento Natural, ubicado en la planicie aluvial de la Cuenca media del Río Chama existe una leyenda que es conocida por todos los pobladores del municipio, se refiere a la leyenda de doña Simona y don Simón a los que la gente reconoce como los espíritus dueños de la laguna, quienes aparecen en formas de inmensas culebras negras. La comunidad comenta que para introducirse a la ciudad que hay debajo del agua de la Laguna de Urao, hay que traerle miche en una múcura[22] y un gancho de chimó acompañado de una vela de cebo y una moneda antigua. Sin embargo, muchos que lo han hecho nunca vuelven a este mundo y quienes regresan lo hacen es un gran curandero o médico brujo. Cinco nubes viajeras, Leyenda: Esta leyenda explica el origen de las cinco lagunas del páramo andino: Laguna Blanca, Laguna Negra, Los Lirios, Las Palmas de Mariño y Los Anteojos:

> Culebra gigante, que aparece en las aguas de la laguna de la laguna de Urao muy particularmente, pero también en toda laguna sagrada). Raramente sale la Culebra a tierra; en este caso, es para atacar a las mujeres en estado y matar al niño en la barriga. (Clarac; 2017, p. 131)

En el libro de Henriette Arreaza Adam y Natalia Villafañe, La laguna del Gallo (2003),[23] las autoras en correlatos de narraciones de Cristóbal Sánchez, de Mucunután, Nemesio Parra, del Ojo del Pantano y Tulio Bustos, de Cacute, en el Estado Mérida, nos

22 Vasija de barro contenedora de liquido

23 Interesante libro que busca la concienciación cultural y ecológica, y sus contenidos se presentan, se ilustran y se contextualizan como legados culturales y como vivencia consiente del espíritu de la tierra, a través de la experiencia actual del mito, la leyenda o el cuento popular, entendido como arte de la acción y de la activación sensible y cognitiva a partir del imaginario popular que se teje alrededor de Laguna El Gallo, la cual es un lago ubicado en las proximidades de La Columna del Páramo Los Nevados y el Pico La Corona, colida además con el Pico El León y Laguna de Los Anteojos, en el Parque Nacional Sierra Nevada de Mérida.

sumergen en las alturas de una cosmovisión antigua del icono mítico de las relaciones del mundo subterráneo y subacuático, memorias vivas de los antiguos pobladores de las altas montañas, que inicia un recorrido que nos conmueve a reflexionar sobre la expoliación y exterminio de la laguna amarilla cuyo dueño era un gallo de oro en la cual las leyendas legendarias nos trasladan de la mano hacia mitos de una ancestralidad sacralizada por el pétreo olvido de la memoria que fija su atención en el paisaje físico de cautivadores escenas y descuida las escenas profundas que escoden esos paisajes. Se destaca una síntesis poética de la importancia de los cuerpos de agua en la memoria y el paisaje espiritual de los habitantes de la Cordillera de Mérida, en especial para los que habitan en las cercanías de Los Páramos, de este modo afinamos este subcapítulo con el texto en razón, sin engrandecimientos de comentarios, más allá de él que aflore de la imaginación del lector:

> La laguna del gallo:
>
> (...) Al misterio le gustan las lagunas. Las lagunas que moran en la Cordillera son calladas, espesas y casi siempre oscuras.
>
> Las lagunas son seres vivos: Una laguna palpita, barbotea, descansa,
>
> Se enfurece cuando le tiran piedras o gritan cerca de ellas.
>
> Una laguna tiene caminos subterráneos, que los andinos llaman venas cuando las venas quieren saber cómo andan las cosas, allá en la superficie, simplemente se asoman, van dejando un charquito, que en realidad, es un ojo de agua, también llamado el ojo del pantano.
>
> Cada laguna tiene su dueño, quiero decir su arcano,
>
> Ese ser mágico que la protege En muchos sitios de los Andes, a los dueños de las lagunas, les dicen Encantos (...) (p.7)

6.3.3. Entidades de las Montañas, rocas, piedras y cuevas, piedras propiciatorias:

Andrea Dávila, reconocida anciana y respetada en la comunidad como la Guardiana de la Piedra de Mubay es la mujer

octogenaria vecina de La Mixteque, descrita anteriormente, se refiere a la potencialidad de transmutarse de las deidades en naturaleza pétrea, el arco que se trasforma en Piedra, las batallas entre los Santos por encarnar luego el espacio sagrado del Arco en la Piedra y las vicisitudes de la presencia de Dioses-Piedras-Santos en el devenir de tiempos que transcurren en ciclos y espirales:

Nací en Mixteque el 4 de febrero de 1925, mi mamá se llamaba María Florencia Dávila y mi papá José Gregorio Dávila. Papá murió cuando yo tenía 10 años, mamá murió en el mes de marzo no recuerdo qué año. Mi abuela se llamaba Gregoria.

> Mamá cumplió 69 años de fallecida en abril de 2009. **Me contaba mamá que había aquí muchos indios que vivían en la piedra de Las Petacas, en Los Padres, en la piedra del Arco, en la Huerta Jonda, en los Tunos y en la piedra del Quirache. Mamá decía que los indios se enterraban vivos porque no querían a papá Dios.** Que el Coronel Salas, llegó y le dijo a mi mamá que él tenía un San Isidro para colocarlo en la piedra Mubay, pero no cupo y entonces colocaron a San Benito. Tío Julio, tío Eleuterio y tío Pedro José fueron, junto con otros de la comunidad, los que cargaron la tierra, los tapiales, la teja, para la capilla. La madera la traían del páramo de Las Escaleras. El Padre Ramón Gallegos, trajo la primera Santa Cruz, yo no había nacido Me contó mamá que cuando la guerra de la independencia los de la tropa venían todos armados. Parecían los negros de San Benito, con su pólvora y sus trabucos. Le quitaban la ropa a la gente para cubrirse y la carne se la comían casi cruda porque andaban muy rápido y no había tiempo para asarla. Mandaban a unos de la comunidad a traer leña y a otros a traer el pasto para el ganado. Mamá me contó esto para que me quedara un recuerdo.[24]

En la comunidad de Gavidia del Municipio Rangel se localiza una roca que es denominada por los lugareños como la "Piedra

24 Testimonio de Andrea Dávila, Guardiana de la Piedra de Mubay. Habitante de La Mixteque. En negrilla nuestro.

del hombre Blanco", consiste en que sobre este elemento natural del ambiente al cual las personas del lugar le asignan cualidades de ser la habitación de un hombre que engaña a los viajantes para confundirlos y provoca accidentes, es un lugar mágico que es atribuido a un templo antiguo de adoración donde los indígenas realizaban rituales desde las profundidades de la tierra.

Camilo Morón (2013), incita a desentrañar los símbolos profundos de las materias pétreas para esclarecer lenguajes perdidos y silenciados, fracturados por los tiempos de coloniaje ontológico, este autor profundiza en el significado de las piedras, las escrituras de los surcos de los glifos, las simbologías de útiles y abalorios de materia rocosa que hablan de los tiempos fundamentales, es a nuestro modo de ver una aventura que incita al vuelo sagrado de los múltiples lenguajes que los antiguos pobladores de las cordilleras y de otros lugares del territorio venezolano, a los efectos del debate sobre las entidades mágicas y telúricas y su relación con los sistemas del pensamiento agrocultural arcaico o arquetipal, extraemos de su trabajo la referencia de un pasaje del mito de Kasana-podole, el cóndor de dos cabezas, rey de los zamuros, corresponde al ciclo Taurepan-Arekuna-Karamakoto en la obra Kuai-mare. Mitos Aborígenes de Venezuela de María Manuela de Cora, donde vemos a los seres fundamentales, dar el conocimiento de las plantas, la presencia de las aguas como orines del cielo y las constelaciones, lo pétreo como prueba del sacrificio, la conseja del dador y el cuidador del conocimiento de las semillas, en el connotante "come y guarda la semilla para que tengas buenas cosechas futuras", y el deslumbrante maíz, del que habláramos en el Capítulo V, aparece de nuevo asociado al vuelo mágico del chamán en su interacción con el sol, indudablemente en un contexto de un territorio o paisaje imaginario que conecta a las selvas tropicales con las alturas andinas, en el vuelo del Mohán:

> **En el mito amerindio el héroe, el palawiyang Maitxaúle, debe vencer varias pruebas: secar una laguna ancestral, construir una morada en piedra viva, hacer un asiento o dúho mágico.** En la superación de estas pruebas es asistido por animales cuyo lenguaje comprende. En el vuelo shamánico inicial

> es preparado por la hija del cóndor con un vestido hecho con plumas de los cóndores Kazanamatale y tras ser rociado con la planta mágica Kumí. A **su regreso del dominio mágico, el héroe trae una sola semilla de maíz, la cual planta; de ésta nacen dos hermosas mazorcas; ante el deseo de sus parientes que quieren comérselas, les aconseja: «Si las dejáis para semilla, obtendréis muchas más». Entonces sus parientes hicieron el desmonte de la selva, sembraron las semillas y lograron una abundante cosecha: el inicio de la agricultura, la explicación del origen mágico del maíz**, y su vinculación con el vuelo shamánico. Cuando las demás gentes pidieron a Maitxaúle les diera maíz, éste respondió: «No pienso daros mucho, ni tan siquiera una mazorca. **Os daré sólo un grano, pues un grano fue lo que traje yo del cielo». Las gentes de los valles y los cerros sembraron ese grano de maíz, dio cosecha abundante, se extendió por el mundo, «por lo que hoy lo tienen todos los hombres»**. (p.43)[25]

Por ello creemos que las rocas, piedras, lajas y minerales de la montaña sirven de memorias de piedra en cuya superficie, forma y disposición en el espacio guardan y resguardan los secretos del significado y motivos de sus identificación e identidad forjada en la palabra del poblador. No son expresión inerte del entorno, por el contrario plasman una "ideología" o un sistema semiótico de comunicación a través de los tiempos.

Las piedras, rocas y oquedades como cualquier material pétreo, abundantes en las zonas parameras son elementos fundamentales en la proyección de comunicación con los seres propiciadores y deidades, muertos y difuntos, como además en marcaje del territorio del espacio físico, facilitan igualmente el espacio de interdicción y de revelación de permiso con los elementos tutelares de la montaña, como representan los espacios sagrados de las Piedra Mubay y la Piedra de los Padres en las afueras de Mixteque, como hermosamente lo aflora de sus labios conectados a la presencia, el señor Jesús

25 En negrilla nuestro

Manuel Rivas Albornoz, de la Mixteque, Mucuchíes , estado Mérida:

> Que cuando iba la gente de allí para el páramo a traer leña o a paramiar ganado, que echaban en la marusa del avío algo que los protegiera de estos duendes o Arcos que había en el páramo, en las lagunas, en los saqueses, en las chorreras, en las cuevas, en los pantanos. Llevaban ramo bendito, ruda, chimó, ají. Los escapularios por fuera, sal bendita.

Las rocas poseen una cualidad corpórea de presencia y consumación de sustancias etéreas de profundo significado cosmogónico en el pensamiento agrocultural agro-local, por su abundancia en el espacio de los terrenos en algunos predios, lo cual requiere su remoción y acondicionamiento para la siembra, es requerido de rituales de despeje del terreno, es como si la tierra fuese despojada de sus vestimentas para permitir colocar la simiente, la semilla en la virginidad de la mujer-tierra, esa imagen es constante en los agricultores tradicionales de muchas localidades. De hecho al despejar la parcela se suele dejar al centro del terreno "una piedra-padre" que servirá para que se "fije la humedad en el suelo y nunca falte agua", para espantar las heladas, "fijar los vientos tibios del sur" y que cuide la cosecha de intrusos, donde son considerados los insectos y seres que dañan los cultivos y las semillas. Los seres que las "pasman".

Igualmente se tiene por costumbre en los caminos y redes de caminerías humanas y de recuas, colocar "madrinas" o piedras propiciatorias a duendes o encantos, entidades sagradas que viven en lagunas, cuevas, lajas, peñas, piedras y en los altos del páramo; encantarse pues es perderse en la dimensión de los encantos, de los momoyes, de los espíritus de familiares, en la sombra de viejos "dijuntos" y conocidos, ante esto y para que estos entes sagrados permitan el paso por los caminos y no se pierdan los viandantes, igualmente este ritual suele ser acompañado con silbidos o con soplado y toque de guarura donde se usan las manos como el instrumento ideófono, como vemos en el siguiente testimonio:

> Según cuentan que a las personas catiras las

perseguían mucho los Arcos. **Algunos se ponían cruces de chimó en la frente. Cuando salían los Arcos se orinaban en las ramas y les zumbaban para alejarlos. Cuentan que en estos páramos salían muchos Arcos y Arcas, se ponían bravos cuando zumbaban piedras a las lagunas o a los pantanos, o cuando gritaban**. Entonces caía de repente una lluvia y salían los Arcos, veían las lagunas suspenderse las aguas, las olas sonaban muy fuertes y tenían que irse de ese sitio para que se calmara y les hiciera buen tiempo, por lo menos a los que iban a buscar leña, o a paramiar. **Contaba el señor Reyes que en las cuevas que había en esos sitios del páramo se conseguían restos de seres humanos, según él eran restos de gente indígena**[26]

Es concluyente que las montañas son la casa, el lugar el espacio donde habitan los seres sagrados, pues de ella emana el agua de vida, leche de las constelaciones de la vía láctea, el sudor de las estrellas, de las alturas no solo baja el aliento gélido que maltrata a las semillas y las plantas por lo cual hay que mantener un contacto de respeto hacia ellas, en las altas planicies y desniveles de la cordillera es la casa del sol-arco y de la luna-arca, que suele transformarse en serpiente y vuela en las alas de aves parameras como además en la presencia del arcoíris que bebe las aguas de las lagunas y humedales.

Dicen que había ido un hombre, porque por entonces caminaban por esos páramos de allá, de abajo, de Mucurubá por ahí, pa'salir a lo que llaman Fraile, y del Fraile pa'Mansineros y de Mansineros se guían pa'llá, para salir al Rosal de Catalina, caminaban por allá esa gente y entonces venía un hombre con unas maletas de allá y entonces por ahí, donde se llama el Alto de Mucumpunta que es que se levantó, se vino adelante, adelante, adelante, porque él había quedado con la novia en el Alto de la pata, entonces se fue porque iba a conseguirse con la novia que allá que es que estaba esperándolo, cuando él llegó entonces él muy cansado descargó la maleta, se recostó sí sobre de ella

26 Jesús Manuel Rivas Albornoz, de la Mixteque. En negrillas nuestro

y entonces cuando él se dispertó estaba en la mitad de la laguna, cuando los otros compañeros llegaron estaba a la mitad de la laguna y eso que no... que por qué de ninguna manera lo pudieron sacar porque ellos y que medían cabuyas y cuanto podían, eso no queda ni lejos, un bojotico que tiene la laguna, no queda ni lejos del orillo y ellos y que le tiraban esas tremendas cabuyas y no alcanzaba y no lo pudieron sacar al hombre, y este... en la noche los otros compañeros que se quedaron por ahí en la noche y que sonó truendo esa laguna y al otro día ya no amaneció nada, se lo tragó, total que ese hombre está allá y que hay otro cuento que contaban y que eso ahí era una casa, allí había una casa vieja en el sanjón que le digo , ahí hay una piedra, ud. se fijó, que hay una piedra que está allá ditico de una carretera, hay un plancitico, ahí que es que había una casa redonda y vivían de día una señora y un señor y entonces el señor se iba todo el día a trabajar y cuando él llegaba la señora le tenía arepa de maíz, cachapa, así... comida de tierra caliente y él: ¿pero de onde saca esto? Ella tenía un encanto allá arriba en donde hay el primer chorro que llaman, que ella sacaba del encanto, entonces (risas) tostaba maíz, muy gracioso el cuento, porque ella que es que tostaba el maíz y que lo revolvía con las puras manos y se quemaba entonces ella a lo que se quemaba y que pelaba los dientes y el hombre poniéndole cuidado y le dice: ¡no hombre, Ud. Pela los dientes muy feos! Y que le agarra el cuello el hombre pa'que no pelara los dientes, salió la señora y jue y se metió allá en ese chorro y ahí era como una lagunita, eso se ha acabao, ahora ahí no hay más que un pozito, y que se jue el hombre atrás, se jue a mirar y que vio un faro, gallina, una danza (¿) no vio a la señora sino un faro, y entonces esa mujer se volvió un faro y aquí se llama el chorro de la vieja fara pues así lo llamaban, y que el hombre y que se vino, él tenía encanto allá abajo al salir de la peña, pa'bajo, pa' Gaviria, ahí hay un muy feo, y que tenía el encanto y se vino, se metió ahí, total que por ahí estaban esos señores encantados, uno arriba

y el otro abajo, mamá decía que ay en ese saquito que había un pasito y que brincaban de lado a lado, que no era ancho y que había una piedra y que zumbaban una piedrita...Y que hay un encanto en las montañas, si, por allá, por ahí mismo en Gaviria y ahora ella cree que se acabarían porque no se oyen más, la laguna eran bravas, que los chorros eran bravos también, no ahora no se oyó más, ya ve que hasta el agua se fue en Gaviria, está seco, bien seco me dijeron que estaba el río, tengo ganas de ir a mirar, ahí debajo del puente que se hacía un pozo grande no, que es que no hay nada, ayyyy... entonces está quebrada nunca se ha llegado a secar. Esa quebrada de ahí nunca se ha llegado a secar, nunca, yo viví... todos mis tiempos lo viví allá y llegué a conocer esa quebrada desde abajo hasta arriba, esa quebrada nunca se ha llegado a secar, no sé ahora será que está muy fuerte el verano yo no sé. Esos son los cuentos que bueno... echaban muchos cuentos los viejitos, cuando uno estaba de muchacho se ponían ellos a conversar, esa era la diversión en las noches, ponerse a conversar y echar cuentos y de cuando ellos viajaban por allá... todo eso, pero a uno se le olvida y siempre es necesario esas cosas. Porque yo creo que es necesario porque quizá otra gente quiera saber de esas vidas, y entonces eso es como yo quisiera saber de otra vida de por allá de otra parte y nadie me la cuenta y así puede ser de otra gente, que quiera saber de estas vidas y no hay quien las cuente, que como era la gente, como vivían y eso, allí en la casa de nosotros era un ranchito de paja, ahí no había techo, en la casa allá donde la abuela esa si era de teja, pero la otra era de paja, después el tiempo pasó, hizo mi papá la casa esa.

Esa gente de ahora, que no le paran bolas a nada, uno si porque ellos se ponían a conversar y como uno no tenía más en que entretenerse se ponía a poner oreja y allí conversaban en la noche un ratico, y ya nos acostábamos, que temprano se acostaba la gente, ahora no, porque ahora mire, que si salió, que tal y no le paran bolas a más nada, eso es lo que pasa cuando uno es buen mozo. Yo y una prima, por cierto ella

> ya murió, éramos igualitas de delgaditas y brinconas, nos fuimos pa' ese páramo del Fraile y nos fuimos la mamá de ella y el papá, mi papá y mi mamá y nosotras dos ay (...) estábamos nosotros; la mamá de ella cogiendo piñuela pa' traer y nosotros robando las piñuelas pa' comérnosla y ella la regañaba y no le valía, entonces nos vinimos a pescar, nos fuimos por allá por los ríos a pescar, y pescamos bastante, grandotes y eso se ha acabao, todo eso se ha acabao porque por ahí en el parche, por ahí donde se llama la quebrada el parche, por ahí había unas truchas y grandotas y gordísimas las truchas y ahora no hay truchas, nada, por eso esas gentes duraban mucho, porque toda esa gente comían de esas jierbas de esos páramos y era mucho vegetal y esas eran muy buenas, y esas gentes duraban, todavía tengo un tío que está por allá en Mérida, viejito, viejito, está muy viejito y está sordo, yo fui a verlo el otro día y me dijo: ¡No María, yo estoy sin sentido, yo no tengo sentido.
>
> Atilio, el viejito Francisco y habían por allá otros... conocimientos de cuentos de antes, aunque allí está, en las historias de Gaviria aparecen esos cuentos. El que escribe por ahí algo, se queda en este lugar, la señora ella, le puede dar mucha esa información, ella tiene más o menos 60 años. El esposo de ella es Ramón Hernández. [27]

A la par las oquedades, las cavernas, lugar de refugio ocasional de los visitantes de esos parajes donde se les localiza y los acantilados de donde revotan las voces en ecos insistentes de palabras y sonidos que retornan mensajes, como los abrigos rocosos, son espacios donde se ofrendan a los seres primordiales en recuerdo por las buenas cosechas, animales de buen parto, clima benigno y por la sanación del cuerpo y el alma de los vivos y los difuntos.

> Para los duendes, ofrendas. Para los Arcos, ruda y orines. Para los eclipses, cruz de ceniza en el patio. Para las brujas, mostaza. Para los espantos, voltearse el sombrero, el olor a miche o hablar con ellos. Para el diablo, la cruz, los escapularios. Para

27 Testimonio de Mauricia Moreno. Gavidia.

alejar malos espíritus, la ruda. Para las hechicerías, velones de colores, prendas de vestir, tierra de muerto, fotografías. Para los entierros, suerte. Para el mal de ojo, sobas y tomas de agua con prendas de oro, cintas rojas. Para sacar el viento, bebedizos de plantas. Para las embarazadas, soba de ungüentos calientes. Para tronchaduras, sobas de ungüentos y entablillaos. **Para engendrar, baños, dieta, jarabe de plantas medicinales y control.** Para caída del pelo, romero. Para picada de bichos, arcilla o barro piche. Para el sarampión, bosta de res fresca con leche de vaca. Para recién paridas, mistela y gallinas. Para el enratonado, una pisca con ají. Para dormir, guarapo de lechuga. Para velorios, rezos, lecturas y cantos. Para angelitos, décimas, romances y piques. Para los santos, rezar y cantar lecturas. Para el miedo, voltear la cobija y el sombrero. Para negociar con el diablo, en el cruce de tres caminos o a media noche.

Para enamorar, con citas, razones y canciones. **Para siembras y cosechas, para cortar madera, con las fases de la luna**. Para capar animales, la luna. Para saber la hora, con el sol y la sombra. En las montañas, por el canto de los pájaros. Para calentar, el eucalipto. Para que los animales lo reconozcan a uno, ponerles nombre o remedarles el dialecto. **Para cayapas, la guarura, el miche, el fororo y el pan de acema. Para empezar un trabajo o empezar las primicias, ofrendar los cultivos. Para sacar los aperos del cuero de res, para rejos, enjalmas, sillas, coyuntas, zurrones, trigueros, zurrones de tapia, catres, butacas, bolsos, carteras, zapatos, cotizas, ritos o ceremonias a los duendes o Arcos. Para la siembra del Niño, para la Paradura, para las cayapas, convites** [28]

Para afianzar y afinar esta sección presentamos el testimonio

28 Jesús Manuel Rivas Albornoz, habitante de la Mixteque. En negrillas nuestro

anterior, no solo por la expresividad, hilaridad discursiva del

testimoniante, por su contenido ontológico y revelador de profundo conocimiento sagrado y cosmovisional, destacamos que en las palabras se expresa un sabio que está frente a un Mohán, un aglutinador del discurso y de las palabras de los seres y deidades, es un dialogante, estamos frente a un ser alentado de palabras, pues en la expresión de los "conjuros" y formas de tratar los acontecimientos de la vida, del cuerpo, del alma, la casa, el trabajo, las enfermedades del alma, la fertilidad femenina, para los dolores y afecciones por el esfuerzo físico y el trabajo, para que la tierra sea fértil y de buenas cosechas, para la fertilidad de los rebaños y animales caseros, para navegar entre las horas y el tiempo, para el trabajo colectivo como base material de la existencia humana, para la recolecta de los primeros frutos de la tierra, es decir una cadena de elementos dialógicos que establece el sabio con relación a las demandas del humano a la naturaleza como a los seres primordiales, como su inmanencia y presencia.



Foto 21. Plantas Medicinales y de uso mágico. Fotografía José Medina

El Dialogo en que se establecen los conjuros para armonizar los territorios de la vida y de la profundidad de la vida, en donde se hacen presentes, montañas, arco y arca, agua, sol, luna y su

panteón de duendes, momoyes o encantos, categoría de deidades que se comunican con lo humano, para "dar y recibir ayuda" en una dialogía del "me das y te doy- te doy y me das". En una suerte de reciprocidad simbólica en comunicación con los dioses y seres sagrados, donde la unidad de valor no es el lucro en el intercambio, sino la complementariedad de reciprocidad alegórica.

Vemos pues la presencia de múltiples planos de relacionamiento hombre-naturaleza-cosmos, así pues se revelan la existencia de una relación de espacios tiempos simbólicos en los que interactúan semillas, plantas, seres vivos, agrocultores, que corresponde al plano terrenal, la dimensión de la vida dada (El Paisaje Cultural de las concreciones), este espacio oscila y se expresa en la cardenalización de los marcadores orientados por la trayectoria del sol y su proyección en el plano horizontal, en una lucha constante del padre-sol y la madre-luna, esa trayectoria tendida esta entrelazada por la ubicación Este (vitalidad) Oeste (Reposo), cardinales donde el Norte y el Sur marcan los lugares de los intermediadores entre lo sagrado-profano, es el mundo de los seres que ayudan a los diálogos con las supra-entidades que se ubican arriba en el Plano Celestial, Arco-Arca- Constelaciones y estrellas, y en el plano contrapuesto del inframundo, donde reposan los seres castigadores y poco benignos que obedecen a los designios de los no consagrados por la vida y el equilibrio. Un quinto plano cardinal lo encontramos en la simbolización de los elementos agua, piedra montaña, árbol sagrado del origen del todo. Axis mundi como figura de conexión con todos los planos como un sistema de mar primigenio o un cielo –océano primordial de donde emergen todas las semillas que dan la vida.

CAPITULO VII
ABORDAJES HACIA UN DESENLACE

"*Proponerse ir hacia el pueblo es, en definitiva, confesar una mala conciencia. Ahora bien, nosotros tenemos muchos remordimientos, pero no el de haber olvidado jamás de qué carne estamos hechos. Sabemos que en ese estrato social que suele llamarse pueblo la risa es más pura, el sufrimiento más vivo, la palabra más sincera*".

Cesare, Pavesse [1]

"(…) no explicar el mundo de los otros sino de multiplicar el nuestro"

Eduardo Viveiros de Castro [2]

El Patrimonio Biocultural (PBC o BPC) en perspectivas del desarrollo socioeconómico:

A continuación se integran elementos para el desenlace de esta obra, orientaciones, reflexiones y debates que aspiran demarcar elementos en términos de conclusiones con la intención de configurar las propuestas de orden teórico-conceptual e interpretativo que emergen como aportes en torno a la temática que nos ocupa:

¿Cómo abordar los modos de vida, manejo de saberes y tradiciones ancestrales?

¿El trabajo de investigación permitirá adentrarnos y relacionarnos con nuevos conocimientos?

¿Cómo construir el conocimiento trans-disciplinar, e interdisciplinario, bajo la construcción dialógica?

Así pues vemos que el Patrimonio Biocultural debe ser considerado un eje de primordial riqueza para fomentar el desarrollo sostenible y sustentable en los aspectos socioeconómicos así como en los ámbitos socioculturales, que se perfilen en diversas orientaciones,

---

1 Cesare Pavesse (1957). El Oficio de Poeta. Retorno al hombre. Editorial Nueva Visión. p.27

2 Eduardo Viveiros de Castro (2010). Metafísicas caníbales: Líneas de antropología postestructural. Katz Editores. Buenos Aires- Madrid

sustentado los principios emergentes de la cultura autóctona, fortaleciendo los modos de vida, aupando los sistemas religiosos y cosmovisiones que respalden y favorezcan la integración respetuosa entre el ser social, la naturaleza y el cosmos. Con ello creemos que se debe considerar el progreso en una perspectiva diferenciadora que dé prioridad a los sistemas civilizatorios, a los sistemas productivos y a las buenas prácticas, a la equidad en las relaciones de interculturalidad, dando impulso a los sistemas de Mundo de Vida, en concordancia con valores, principios y trascendencia histórica de los agrocultores.

Los asuntos relacionados con los modos de vida y su repercusión en los ámbitos medioambientales y ecológicas, que se visibilizan practicas agroecológicas comunitarias, indígenas, afro descendientes, campesinas y neo-indígenas han tenido parte fundamental en las agendas que atienden temas como sistemas productivos tradicionales, cambio climático y reducción de gases de efecto invernadero, sistemas emergentes de producción agrícola y atenuación del hambre a nivel global, manejo, apropiación de patentes y usos de conocimientos ancestrales y comunitarios sobre biodiversidad, expolio de especies genética y animales, siendo estas y otras muchas de las preocupaciones sociales y gubernamentales más relevantes de nuestros tiempos.

El papel del Patrimonio Cultural en estos debates es de fundamental importancia y vitalidad por cuanto su caracterización es eje transversal de estos temas, por cuanto compartimos con García Canclini (1987) que el PC debe ser repensado de las posiciones cosificadas que han fijado su preocupación tanto en la forma como en sus atributos, para asistir a unas interpretaciones que permitan pensar en innovadoras estrategias de usos y de reafirmación del Patrimonio Cultural, como de aquellos que son sus portadores, creadores y sustentadores, como de aquellos que se la apropian en sus consumos culturales, el destacado autor precisa, dentro de la perspectiva de la producción y consumo del Patrimonio Cultural, razonamientos con los cuales estamos de acuerdo, uno de ellos referido al patrimonio:

> La reformulación del patrimonio en términos de capital cultural tiene la ventaja de no representarlo como un

> conjunto de bienes estables y neutros, con valores y sentidos fijados de una vez para siempre, sino como un proceso social que, como el otro capital, se acumula, se renueva, produce rendimientos y es apropiado en forma desigual por diversos sectores (p. 12)

Entendemos que la producción ancestral e histórica de conocimientos asociados a las practicas agroculturales, determinadas no solo por la tecnología y técnicas aplicadas por los trabajadores que utilizan los recursos ambientales como fuente de vida y reproducción social, son sin duda un Patrimonio Cultural necesario de ser considerado, por cuanto deviene de prácticas sensibles, que se transmiten de una generación a otra, que se sustenta de principios identitarios como idiomas, identidad con el territorio o espacios vitales, técnicas y conocimientos aplicados a la diversidad biológica y a las tradiciones locales y sus estructuras profundas de conocimientos que sustentan el plano de la espiritualidad y la Cosmovivencia humana. De este modo la población que apela a unas formas de relacionamiento de producción y consumo de los bienes obtenidos del trabajo agrícola se identifican a sí mismos como iguales y a su vez establecen relaciones de complementariedad con la fuente de vida de la cual obtienen la energía alimentaria de plantas y semillas, como de los recursos de la biodiversidad.

A diferencia de los modos y relaciones de explotación energívora, estas sociedades se amparan en formas de relación con la naturaleza, en sistemas de vida ecosistémicas y Cosmovivenciales que provienen de dinámicas, conveniencias y códigos culturales diferenciados de las prácticas de la cultura occidental patentada en el lucro y la explotación del ambiente escindido fuera del cuerpo social y cultural como mercancía, medio de cambio usufructo, explotación y lucro.

Estos modos de relacionamiento no se fundamentan en el carácter extractivo de los recursos, por el contrario se establecen en criterios de ciclicidad en el uso de recursos ambientales, donde las energías tomadas del espacio se renuevan en ciclos constantes de tiempos y cualidades donde la materia y sus atributos dialogan en contantes movimientos en espirales y planos de correspondencia

entre lo físico y lo espiritual-cósmico, es por ello que energía y sagrado son elementos de un mismo episodio que devienen en el Paisaje Cultural.

Todo lo expuesto anteriormente, orienta aspectos de pertinencia e identidad y donde los agrocultores no son solo productores de alimentos y recursos primarios, sino fundamentalmente productores de un capital cultural y de conocimientos ancestralizados, adecuados a contextos bioclimáticos específicos, dando aportes a conocimientos y tradiciones de fundamental importancia al Patrimonio Cultural.

Consideramos, entonces que estos Patrimonios Bioculturales integran una mirada holística del Mundo de Vida, constituyendo e integrando recursos naturales, pero en una dinámica que germina del resultado de un contacto íntimo y continúo entre los pueblos con el entorno, como resultado de un devenir histórico donde se entrecruzan sensibilidades, sistemas de creencia y cosmogonías, que a los efectos de los páramos andinos de Mérida, devienen de una diversidad y pluralidad de realidades étnicas y sociales, que vienen de los pueblos originarios, provenientes de disimiles contextos etnoculturales chibcha, caribe y arawako y sus formas de resistir y persistir, como además de las sensibilidades trasladadas por los europeos en su imaginario e implantadas por distintas formas y mecanismos de la aculturación forzada, la interculturalidad o la deculturación, como por supuesto de los significativos y silenciados aportes de los esclavizados africanos. Ellos han sido una base fundamental de la etnicidad, a lo cual debemos añadir la integración en los procesos históricos a través de los componentes de otras latitudes y territorios como resultado de las migraciones e inmigraciones recientes acaecidas en este espacio territorial.

La verdad es que esta conjunción de elementos del Patrimonio Biocultural pudiesen permitir a los agrocultores andinos de los páramos, criterios de selección y toma de decisiones para la obtención de recursos endógenos del ecosistema y sus formas de interrelacionarse profundamente con la cultura y que de ello se derive, el procesamiento, el consumo y la administración de los recursos para la sustentabilidad del manejo del entorno con perspectivas de sostenibilidad y buenas prácticas culturales, profundamente

resignificados en su Patrimonio Biocultural.

Para ello creemos que la noción de Paisaje Cultural, es fundamental, como una categoría que entendemos es el resultado de la acción del desarrollo de actividades humanas en un territorio concreto y que integran las capacidades físicas y espaciales con las capacidades imaginarias e ideáticas que sustentan los procesos de poblamiento y asentamientos humanos, lo cual a nuestro entender es pertinente en este horizonte de estas búsquedas.

Tal como lo identifica Omar Felipe Giraldo (2018) con quien coincidimos en su orden discursivo:

> La agricultura no es, por tanto, un tema que deba reducirse a la productividad global, sino un asunto profundamente ontológico, que ha conformado por milenios las formas del ser, el habitar y el permanecer de la humanidad entera en el planeta, y que en mucho menos de una centuria ha sido irrumpida por un modelo fabril homogeneizante, cuyo racional percibe a la tierra como un depósito de recursos muertos que podrán ser extraídos para siempre. (p.81)

Entre los componentes de este Paisaje Agrocultural, por su especificidad, encontramos como resultado de esta investigación, además del entorno biodiverso, topográfico, ambiental y natural, la arquitectura, edificaciones y su correspondiente sustrato tecnológico que caracteriza al paisaje humano, andino, el cual tiene rasgos bien específicos, característicos y locales, mantenidos en el hilo del tiempo; hemos visto como emerge con una eficiencia significativa del dialogo, en el intermedio de las palabras de los agrocultores y pobladores, un conjunto de delicado, abundante y prolífico tesoro de imaginarios que se transmiten de generación en generación, por vía de la tradición oral y el imaginario; sistemas de saberes del cual brotan, de manera constante el conocimiento agro-botánico local, las valoraciones ancestralizadas de calendarios cósmicos-agroecológicos, perspectivas de valoración semántica de los taxones de especies autóctonas y adoptadas por criterios de atributos culturales, listados de especies cultivadas y sus asociaciones con el entorno sobre corresponsabilidad de mimesis y cosmovisiones, así

como saberes aplicados a la clasificación y preparación de los suelos, al manejo de plagas y enfermedades, a los elementos determinantes de los ciclos climáticos, el manejo del recurso agua, suelo y montaña. Es decir el Paisaje Agrocultural como expresión de la diversidad biocultural y el paisaje profundo de la memoria que lo sustenta.

Es decir el Patrimonio Biocultural Paramero Andino, integra elementos que devienen de su propia realidad y que siguiendo a Víctor Toledo y Eckart Boege (Toledo: 2013; 2008; 2005 y Boege: 2008), integran un sistema de representaciones o cosmovisiones (cosmos), los cuales emergen o se sostiene en el repertorio de conocimientos o sistemas cognitivos (corpus), y a su vez, se manifiesta en la concreción del conjunto de prácticas productivas, incluyendo los diferentes usos y manejos de los recursos naturales (praxis).

Pudiese decirse sin lugar a dudas, y es necesario añadir, que estos mismos elementos están íntimamente ligados en primer lugar a una organización social, objetivos económicos, usos de la tierra, la estética y la subjetividad que la sustentan, rituales y prácticas cultuales, y en segundo lugar a la apropiación de sus recursos y a la gestión de las prácticas, impactos ambientales, la variedad y distribución de las especies naturales, estructura y funcionamiento de las comunidades bióticas y las modificaciones del paisaje a largo plazo en la localidad y su historia, siendo recursos fundamentales sustentables y sostenibles de bajas resiliencias aplicadas al desarrollo (Altieri, 1991; Johnson,1992;López, 1992b; Reyes-García y Martí, 2007; Zent, 2009a; Zent y Maffi, 2009b).

Ahora bien, en este orden de ideas, discurrimos que los elementos episódicos, contextuales, explicativos y emergentes de la oralidad encontrados en los meta-textos de las tradiciones orales de los agrocultores es el recurso por el cual se exterioriza el día a día de la comunidad, siendo a nuestro entender, la expresión viva, resilientes y persistente de una actividad milenaria que se viene realizando desde tiempos inmemoriales, nutrida de elementos de significados diversos e interculturales emergentes del intercambio cultural que es de vital importancia para los habitantes y una forma de compartirla y socializarla es, a través del recurso y poder de la palabra que está en la memoria como plataforma de la trasmisión

del conocimiento.

Es importante destacar la socialización de los saberes, su transmisión de los valores y conocimientos de una generación a otra, como un relato total que expresa el Mundo de Vida,[3] al que refiere Habermas (1987:168) pues la desintegración de las comunidades como espacio de vida y reservorio patrimonial depende de la vigencia permanente en el imaginario local, pues facilita, a nuestro modo de ver, la disgregación y el olvido de sus prácticas, tradiciones y saberes como además de las actividades o sistemas productivos de los cuales se sustentan.

Esta habilidad cultural de transmisión de la cadena de significados que establecen de la Agroculturalidad los resguardos o custodios de los patrimonios inmateriales, admite varios sucesos en tiempos simultáneos, el uso de las tradiciones concretas agroculturales y la transmisión de los significados que la sustentan como cosmovisión de cultura en el Paisaje y la socialización de la sabiduría son unos recursos nemotécnicos del patrimonio vivo como un todo sistémico.

Con la Mirada puesta en el Paisaje

El Paisaje Agrocultural Paramero de los Andes venezolanos es un patrimonio cultural que integra un constructo heterogéneo, un constructo que va desde una arquitectura adecuada a los sistemas productivos, como son: viviendas, caminos, terraplenes, acequias, muros empedrados, silos y estructuras de almacenaje de semillas y cosechas. Destacan además, instrumentos de trabajo y labranza, las indumentarias, el terreno de sembradío y su intervención o distribución para adecuarlo a las labores de campo, singularmente se completan los activos genéticos autóctonos como los incorporados por procesos de enculturación e interculturalidad e intercambio cultural, se adhieren las prácticas de trabajo y las designaciones dadas desde la etimología y ontología propias.

Otros elementos de fundamental trascendencia y presencia en este elenco patrimonial, son los espacios públicos, plaza,

3 Jürgen Habermas (1987:168), cuando nos dice: “el mundo de la vida, es un acervo de patrones de interpretación transmitidos culturalmente y organizados lingüísticamente.

escuelas, la toponimia, lugares sagrados y sus semblantes raigales, pero además incorpora los elementos fundamentales del cosmos y las cosmogonías derivadas del Mundo de Vida, propio del espacio geo histórico, como una suerte de cartografía de la memoria[4] toda la comunidad significa sus rasgos de identidad común en la memoria y en el recurso de la oralidad, del mito, de las estructuras del pensamiento, en la que el Patrimonio Inmaterial derivado del mito, la cosmovisión, la tradición oral, se encuentran compenetradas con el paisaje y la actividad que deviene del uso tradicional de prácticas agrícolas, como el uso de plantas autóctonas y asimiladas, tradiciones y leyendas que dan sentido al Mundo de Vida, que hacen en definitiva que este patrimonio biocultural asociado al uso de las semillas sobreviva y genere identidad, orgullo, arraigo y sentido de pertenencia.

El Paisaje es un hermoso memorial de los episodios de la vida, tiene sus locaciones en el espacio físico e imaginario, esta última permite conocer desde la imaginación inquieta, incitada y despierta a la sagacidad de indagar el horizonte. Es una suerte de correlato de esa geografía física, siendo la imaginaria y simbólica la base del Sistema Mundo de Vida. Sin ella los lugareños no harían de la actividad agrícola un espacio de reconocimiento y Autopoiesis,[5]

4 Curiosamente, y como apoyo a esta postura hemos visto que muchos han sido los poetas, intelectuales y escritores que han intentado abordar explicaciones entorno a la comprensión del Paisaje y la Memoria desde una Mismidad con Respecto a las Otredades; guarda particular relevancia que el eminente geógrafo venezolano, Pedro Cunill Grau, en el libro Geohistoria de la Sensibilidad en Venezuela (2011) interpreta la conjunción territorio, biodiversidad y recursos naturales, desde la perspectiva de cómo se expresan en el devenir histórico. El autor hace referencia constante a cómo el paisaje es marcado, vivido y explicado, por una voluntad permanente de cómo el trópico, siendo un espacio de vida, manifiesta en sus expresiones de color, temperatura, variación, permanencia, constancia, intensidad, honda atemporalidad, et alter, marcan una psique social profunda en el poblador originario y luego esa Mismidad de condiciones subjetivas de vivir el paisaje, impactan profusamente en la elaboración-construcción de una sensibilidad de las sucesivas migraciones e inmigraciones humanas en las épocas de la Geohistoria de los paisajes de Venezuela.

5 Aludimos al acto de creación profunda, de auto confirmación como entidad en la construcción de un mundo de realidades desde su propia mirada desde su postura Etic.

no solo de vida, pues resignifican su discurso, un espacio donde las viviendas coloridas, las tradiciones del comer, la gestualidad, las formas sencillas de enunciar las cosas de la naturaleza (plantas, animales, agua, montañas, tierra) cobran existencia y duración en tiempos de reminiscencia profunda en la imaginación, facilitando la capacidad dialógica para los procesos de interculturalidad, diálogos desde la mirada de los Biopatrimonios Culturales.

Ese camino recorrido, desde la casa, acompañado de la abuela, quien muestra en sus arrugas "la tradición" del campesino merideño" del sembrador y la custodia de las semillas de las papas nativas y las cuibas de los antepasados, va llevando de la mano la mirada en un dialogo que explica intimidades de mundos, infranqueables en la lógica racional occidental, insurgiendo con una eficacia simbólica de vida, cargado de valores, significados, ternura y hermosuras, que se expanden como un patrimonio cultural vivo y entrelazado en tejidos de historias, palabras, tradiciones y naturaleza, que contrasta con una arquitectura entramada de piedras de los orígenes, mundo donde contrasta el predio campesino, se integra a un paisaje imaginario ontológico, mucho más amplio y disperso del territorio de localidad a regiones donde se intercambia vida, trabajo, productos de la actividad humana que nacen de la agricultura tradicional.

El Paisaje Cultural, en el contexto de estudio facilita que observemos cómo es la cotidianidad agrocultural como atractivo de arraigo y contacto para el diálogo intercultural, siendo además tema que facilita la indagación para el descubrimiento de las complejidades que lo integran, donde se aprecian los matices socioculturales e históricos que la componen, elementos de la economía local y demás particularidades propias de ese espacio geográfico-cultural, para abrir la puerta a la interpretación de cómo en pasado y presente los habitantes se han facilitado de sistemas agroproductivos milenarios sostenibles en la relación hombre-naturaleza-cultura para la especificidad local de los páramos merideños siendo indudablemente una herencia cultural, social, económica, histórico-geográfica.

Para esta representación, se expresa la identidad cultural de la localidad en lo concerniente a la gastronomía local y a las practicas culinarias de los fogones, los modos de vida dentro de los hogares

y durante la jornada laboral, el diseño de las viviendas, la educación escolar, la movilidad dentro de la localidad, el mercado local y los intercambios de productos, el contexto del paisaje natural, sus los valores y la solidaridad en su preservación, el trabajo comunitario y la conservación del entorno, así como también la tradición agrícola presente en el territorio. En este aspecto la producción e intercambios de alimentos garantizan un patrimonio variado en los sistemas de alimentación que van desde carbohidratos y farináceas, lípidos, ácidos nucleicos, proteína animal y vegetal, originarios e innovados en las artes del fogón.

Durante el desarrollo de este trabajo se distingue un imaginario cultural altamente valorado por sus principales actores, quienes han desarrollado una serie de conocimientos propios de la zona que son transmitidos a través de las generaciones a sus familiares entre las familias extendidas y que sustentan en las labores de campo. Entre los hallazgos se puede esbozar, la importancia que la tecnología ha tenido marcando un papel fundamental, en donde la inventiva, el ensayo y el error marcan pautas, ya que el agrocultor es capaz de producir innovación en estos entornos rurales que en muchos casos carecen de accesos a tecnologías y servicios de naturaleza industrial o semi-industrial.

La preservación del agua, el uso de un determinado medio de transporte, las rutinas sencillas de la comunidad en relación a sus ciclos culturales y calendarios agrícolas y festivos, orientan incluso los temas de interés en la cultura local, lo cual lleva a compartir la cotidianidad en tiempos y espacios desde la cercanía y la intimidad de la cultura profunda.

La vida por lo tanto, es un fluido constante donde interactúan seres primordiales y naturaleza, en una suerte circulación donde la vida es un fluido que se anima a desencadenar potencias de movimiento a través de las semillas y las plantas.

En el relato y las narrativas se evidencia además, un afán discursivo de protección del lugar-tierra y el suelo como matriz o territorio uterino de la semilla germinal, pero además del aire y las aguas como proveedoras de la vitalidad que circulan y se aglutinan como fluidos ontogénicos de vida en los frutos de las cosechas, todos estos recursos marcan una percepción del espacio del Mundo

de Vida de la Agroculturalidad como un todo en el cual están identificados los bienes y su integración al paisaje. Los valores de la comunidad circulan en torno a la actividad que realizan, el espacio en el que están y el orgullo de ser parte de ese Paisaje Agrocultural.

En este espacio no se observa la influencia del modelo de la fábrica agrícola que manufactura especies en una dinámica de la rigidez, emulando la reproducción fabril y en seriación productiva, que se orienta a lo acumulativo y a la expoliación ecosistémicas de la diversidad biológica, perspectiva anticuada de intención estandarizaste, constituida a partir de lo racional industrial y de la línea de montaje; propulsora del desarraigo y despojadora de significaciones locales y heterogéneas en favor de los procesos de globalización y expolio de conocimientos ancestrales (Shiva, 2007), por el contrario las evidencias apuntan a que se trata de sistemas agro-productivos en los que se practican formas del producir acompañadas de una racionalidad cercana a lo densamente espiritual, aprovechado la relación humana con la naturaleza como experiencia cultural.

En este sentido entendemos que el Paisaje Cultural, como en cualquier otro patrimonio, tiene su importancia y relevancia en tanto se origina fundamentalmente en la significación que dicho patrimonio tiene para un individuo o una comunidad. El paisaje se ha definido desde diversas disciplinas y ha cambiado su definición desde las instituciones que podrían sugerir y hasta regular la acción de desarrollo sobre el ambiente y el contexto.

En tal sentido, compartimos una aproximación a lo que se puede entender por Paisaje Cultural Duarte, J. (2017), sería que este es:

> (…) es el espacio Geo-histórico, en el cual se convive, interpreta, desarrolla todas las capacidades de ciudadanos y extranjeros, bajo un limitado espacio territorial, bajo un pasado histórico que le define, bajo una determinadas manifestaciones (…) que le hacen único e identificable, bajo determinadas formas de producción que dirigen sus acciones u actividades y en la cual su valía o valor personal depende de cómo forman un solo elemento homogéneo que aceptan, que les marca, les da su propia idiosincrasia. (p.34)

Consideran Rocío Silva Pérez y Víctor Fernández Salinas (2015: 186) que el paisaje cultural es una metodología de patrimonialización desarrollado en el ámbito de los órganos multilaterales y particularmente por la UNESCO, que en 1992 acuña la categoría de Paisaje Cultural, de la forma como continúa: "lugares que combinan el trabajo de la naturaleza y el ser humano, y que son ilustrativos de la evolución de la sociedad humana y del uso del espacio a lo largo del tiempo, bajo la influencia de limitaciones físicas y/o oportunidades presentadas por el medio natural y de sucesivas fuerzas sociales, económicas y culturales". Destacando que en la concepción, el peso de interés está sobre las edificaciones ubicadas en el paisaje y no sobre la percepción que genera el espacio a quien la habita o la disfruta.

El Paisaje Cultural es por lo tanto, la combinación del individuo con su contexto natural, en el cual se permite proveer de sus recursos, darle una definición de vida y de labores y hasta determinar una singularidad en cuanto a su tiempo, su espacio y sus obras. La categoría de Paisajes Patrimoniales permite observar las características y contenidos discretos que se ubicarían en el territorio y que pueden ser suscitadas de considerar como Patrimonios, para ello los autores arriba referidos nos dan la aproximación conceptual:

> (…) los paisajes patrimoniales son unidades territoriales complejas, que no se limitan a elementos aislados (castillos, ermitas, conjuntos históricos), a ejes de comunicación (itinerarios culturales), o a expresiones territoriales de actividades económicas (salinas, canteras, minas…). Tales elementos materiales, al igual que otros inmateriales de carácter etnográfico (actividades, creencias…), actúan como vectores de patrimonialización, que son aquellas realidades y/o procesos de interés cultural en torno a los cuales se condensa el carácter patrimonial de un territorio. Estos vectores, pese a su relevancia patrimonial y analítica, no constituyen en sí mismos paisajes patrimoniales. Un paisaje patrimonial se asocia siempre con un territorio cuyo argumento interpretativo deriva de la interacción de sus vectores patrimoniales (materiales e inmateriales), tanto entre sí, como con el resto de la estructura territorial (p. 187)

Este viene a ser un complejo sistema que agrupa todos los elementos de una cultura, aunado a la forma de producción bienes económicos y culturales. Abarca un amplio sector geográfico que pueden ser diversos poblados extendidos a lo largo de la cordillera andina, que se agrupan en torno a la tradición del cultivo de la papa nativa, los tubérculos y raíces originarias, los cereales, hortalizas y otros productos que se sustentan en los intersticios del patrimonio inmaterial o patrimonio vivo, que les caracteriza y que reflejan la integración de elementos hispanos e indígenas.

A los efectos del estado Mérida y del Paisaje Agrocultural Paramero o Altoandino, acotamos y compartimos la caracterización dada por los geógrafos Francisco Enrique La Marca y Francisco Silva Costa en un intento de resumir ideas de otros autores (2015), cuando nos dicen:

> "Paisaje Cultural" (sensu LESER, 2001) del estado Mérida, mantiene su expresión regional a través de los asentamientos (forma y distribución de centros poblados), la forma y capacidad económica (usos de la tierra) y la estructura y función (sistema de comunicaciones) del espacio andino y sus áreas de influencia. Presenta determinados espacios con una tipicidad característica, tal como el paisaje cultural del Páramo y está definido por la evolución de la sociedad (historia, costumbres) y el uso del espacio a lo largo del tiempo, que en el contexto geográfico puede ser expresada como un sentimiento colectivo único y definido con las limitaciones y oportunidades del medio natural y de sucesivas fuerzas sociales, económicas y culturales que están en un equilibrio dinámico de desarrollo (Wöbse, 2001; Sánchez y Ayala, 2006; Márquez de Landaeta et al., 2007; Ifla, 2013). (p. 73)

Aspectos antepuestos al que añadimos que en un paisaje cultural, los hombres y mujeres tienen un alto sentido de pertenencia y apropiación social de su patrimonio cultural, elementos de la percepción del contexto, que tiene valores polivalentes, uno de ellos como referimos en el Capítulo V, de alto performance como paisaje poético, no en el sentido de la complejidad, sino como marcador de una determinada filosofía de vida que hunde sus raíces en un

pasado/presente que se repite de manera cíclica y en espiral en cada generación, de padres a hijos, en la memoria y la palabra propia de todos los paisajes culturales, esto es, el sentido de pertenencia, para que el patrimonio logre realmente sostenerse en el tiempo. O como un sustrato ideático, que conforman y motorizan subjetividades subyacentes en el territorio, en una suerte de la estética del entorno, como lo infiere Yi-Fu Tuan (2005) en su perspectiva de la Topofilia y por qué no en las perspectivas de la Poética del espacio de Gastón Bachelard (2000).

El acto de patrimonializar, como acción de reconocimiento de valor singular y exaltación del Paisaje Cultural que integra una visión holística del Patrimonio Bio-Cultural, integra las tradiciones agroculturales, permitiendo además potenciar desarrollos que se encadenen a la gestión cultural, como al turismo sustentable, la educación con principios en el arraigo o educación propia, al fortalecimiento de valores de solidaridad, inciden en la atenuación y reducción de la exclusión social, inciden en el fortalecimiento de procesos emergentes de producción cultural, fomentan iniciativas de programas de lucha contra el hambre y la pobreza, rescatan y potencian obras ancestrales de visibilización de Buenas Prácticas agroculturales, inciden en la producción de alimentos sanos, diversos y no contaminados en la escala productiva de los espacios y circuitos productivos tradicionales, es decir son un capital cultural que tributa aportes al desarrollo sostenible y sustentable, encuadrados en los parámetros y exigencias glocales.[6]

Las dinámicas culturales que se consolidan en cada sociedad son las que van generando los valores patrimoniales. La

6 Se reconoce a Roland Robertson como el principal cultor y difusor del concepto "Glocal", se trata de un término que plantea una propuesta de interpretación de muchos aspectos de la realidad, en los que opera como una fuerte influencia, la interacción entre las dinámicas globales y locales. Aunque todo parece indicar que el término inicial fue el de "glocalización", desarrollado por los japoneses con fines de desarrollo de estrategias de marketing, posteriormente se ha asentado como una categoría de análisis territorial, sociológica y política. Arturo Escobar (214:15) se refiere a una corriente contrapuesta a la mirada homogeneizante de la hegemonía post-capitalista y globalizante, la define como paradigma de la re-localización la cual según el autor como es bien sabido, es el fundamento de muchas propuestas campesinas y étnico-territoriales sobre la alimentación y la economía.

permanencia y renovación simbólica de estos bienes patrimoniales van construyendo los paisajes culturales.

Ahora bien, estos espacios de producción de rubros botánicos tradicionales y asimilados en los procesos de colonización territorial, y los conocimientos asociados a sabidurías, cosmovisiones y tradiciones agrarias en el uso de la tierra corresponde con los llamados Sistemas Ingeniosos del Patrimonio Agrícola Mundial (SIPAM, o GIAHS según su sigla en inglés), los cuales vienen a ser sitios que en diferentes lugares del mundo han sido creados, modelados y mantenidos por innumerables generaciones de agrocultores, pastores, recolectores, artesanos y pescadores, los cuales, sobre la base del conocimiento local, tecnologías blandas o apropiadas y la experiencia, construyen estos ingeniosos sistemas productivos de base patrimonial o biopatrimoniales, vinculados al paisaje, donde los pobladores utilizando diversos recursos naturales que reflejan el perfeccionamiento de la humanidad, aplican saberes relacionados con la experiencia humana a partir de la diversidad, la interculturalidad de su conocimiento y a sus profundas relaciones con la naturaleza, plantas y animales, con una sensibilidad diferenciada de la lógica occidental de cosificación de la naturaleza y el entorno fuera del ser; conocimientos que posibilitan sensibilidades y acciones diferenciadas y comunicativas en términos de la acción humana del domesticado, aclimatado y seleccionando especies y variedades, dando significados a las plantas en relaciones simbióticas, complementariedad y usos de recursos que soportados en prácticas sensibles -de una riqueza y variedad esplendorosa, como se observa en la diversidad de cultivos que se detallan en los capítulos anteriores-, facilitan la satisfacción de necesidades con el uso en la alimentación y el sustento, pero más complejo aun contribuyendo con el progreso agronómico e ideático que soporta estos Sistema de Producción y su configuración como Paisajes Culturales.

Esta configuración la orientamos en consonancia al concepto de “Paisaje" y su derivación "Paisaje Cultural", el cual se encuentra en el contexto de una amplia discusión a nivel global, junto al futuro uso de los patrimonios naturales y culturales, suscitando una discusión interesante sobre lo cual se debatirá en el último capítulo de esta investigación.

Estos sistemas agroculturales han contribuido no sólo

por consolidar paisajes de extraordinaria belleza, sino también, han permitido el mantenimiento y adaptación de la biodiversidad agrícola, generando ecosistemas resilientes, sustentados en prácticas consideradas como Buenas Practicas[7] que son asistidas con el conocimiento tradicional, saberes que se trasmiten de una generación a otra siendo una contribución al desarrollo de una agricultura sostenible y a la seguridad alimentaria de los pobladores, pues les proveen de múltiples bienes y servicios y que son el medio –a escala local y regional- del sostenimiento para un sinnúmero de pequeños y medianos agrocultores, centros poblados y ciudades.

Agroculturalidad, Patrimonio Cultural y Desarrollo Sustentable. ¿Utopías?

Esta investigación nos ha permitido constatar y colocar en evidencia la existencia e importancia en el contexto de los altos páramos de la Cordillera de Mérida, de un modo de vida o Vida del Mundo, estrechamente vinculado a las actividades de la tradición agraria, en cuanto al arraigo en manejo del territorio y de la diversidad alimentaria compuesta por plantas y semillas autóctonas y otras, traídas a ese espacio integrado por las comunidades, caseríos y localidades dispersas en los territorios y áreas de influencia de los pisos altitudinales que van de entre los 2.800 a los 3.800 m de altitud,

7 La FAO identifica que una Buena Práctica no es tan sólo una acción que se define buena en sí misma, sino que son planes, a priori o medidas que demuestran que funciona bien y produce buenos resultados para el mantenimiento de los sistemas agrícolas, la conservación del entorno y los marcadores culturales, y por lo tanto, se recomienda como modelo. Se trata de una experiencia exitosa, que ha sido probada y validada, en un sentido amplio, por quienes tienen tradiciones agrícolas, que se ha repetido en el tiempo y que merece ser compartida con el fin de ser adoptada por el mayor número posible de personas; ver en: FAO. Plantilla de Buenas Prácticas Julio 2015. Por su parte UNESCO, entiende por Buenas Prácticas, todas aquellas acciones encaminadas –por los actores sociales, comunidades y gobiernos- a la salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial, como lo versa el artículo 2, numeral 3 de la Convención para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial, en la que se entiende por "salvaguardia" las medidas encaminadas a garantizar la viabilidad del patrimonio cultural inmaterial, comprendidas en la identificación, documentación, investigación, preservación, protección, promoción, valorización, transmisión -básicamente a través de la enseñanza formal y no formal- y revitalización de este patrimonio en sus distintos aspectos.

y que es el ambiente donde se expresan los sistemas agrícolas del páramo.[8]

En este territorio se practican desde épocas milenarias unas experiencias productivas apropiadas y esmeradas en ecosistemas naturales, en los cuales, diversos pueblos y los agrocultores han desarrollado un específico modo de producción y reproducción de la base material de existencia, todo lo cual se puede visualizar a manera de sumario en el siguiente cuadro, suministrado por Yerson Sánchez y Jennifer Ayala (2016: 71), el cual detalla las relaciones entre producción (uso del suelo) actividad cultural y los elementos ambientales y ecológicos que los determinan:

Cuadro 06. Actividad económica según piso térmico y clima

m.s.n.m	Clima (Promedio anual)		Uso del Suelo
	Temperatura	Precipitación	
Sobre 4.000 m	Tierra helada Congelación diaria > 100 -0.3/3 °	800 mm	En algunos casos ganadería extensiva de altura
3.400 - 4000 m.	Tierra fría Sub y Páramo Andino 8/7 °	600 mm	Cultivos intensivos y extensivos principalmente de papas, zanahoria y hortalizas. Cría de ganado vacuno, ovino y porcino
2700 - 3300 m.	Tierra fría Sub y Páramo Andino 8/7 °	Bosque nublado 600-900 mm	Cultivos intensivos y extensivos principalmente de papas, zanahoria y hortalizas, frutas, granos y trigo. Cría de ganado vacuno, ovino y porcino
2000 - 2600 m	Tierra fría Sub Páramo Andino 8/7 °	Bosque nublado 800 mm	Cultivos de frutas y hortalizas con importantes rasgos de modernización

Fuente: Elaboración propia en base a Monasterio (1990), Vivas (1992 a-b), Méndez (2003) y trabajo de campo

8 Eric Hobsbawm (2002). Nos asiste diciendo que la tradición es primordial para la caracterización de la historia de las sociedades y los pueblos, por cuanto: “En este sentido, la «tradición» debe distinguirse claramente de la «costumbre» que predomina en las denominadas sociedades «tradicionales» (…). La «costumbre» en las sociedades tradicionales tiene la función doble de motor y de engranaje. No descarta la innovación y el cambio en un momento determinado, a pesar de que evidentemente el requisito de que parezca compatible con lo precedente o incluso idéntico a éste le impone limitaciones sustanciales. Lo que aporta es proporcionar a cualquier cambio deseado (o resistencia a la innovación) la sanción de lo precedente, de la continuidad social y la ley natural tal y como se expresan en la historia”. (p.8)

Este Modo de Producción y Reproducción Social está enlazado a patrimonios culturales, de marcada factura material y de enunciación inmaterial, del cual podemos observar conocimientos locales de manejo de los agroecosistemas, los cuales podríamos distinguir desde su secuencia en el orden esquemático de los procesos históricos y de mecanismos de desarrollo económico, tales como, pre-colonial o indígena –autárquico-; colonial –minero extractivista y agrícola esclavista y semi-esclavista de des-acumulación originaria de capital; postcolonial –agrícola y minero extractivista- y neocolonial –rentista-.

En consecuencia, y a pesar de esos procesos históricos sociales, igualmente se percibe en estas localidades la persistencia de un diferenciado y heterogéneo componente cultural, multi-étnico, resultado de los consecuentes procesos de conquista, colonización, ruptura del vínculo colonial, periodo republicano, y de neo-colonización-globalización, cuya derivación es perceptible en una compleja forma de interrelacionarse el poblador con el ambiente y los ecosistemas, de lo cual deviene una variedad de recursos genéticos autóctonos o nativos y su coexistencia o correlato con recursos, igualmente genéticos exóticos de origen exógenos o foráneo a los ecosistemas naturales y establecidos adecuada y culturalmente en los Páramos merideños.

Nos acercamos un tanto a lo que observa Armando Bartra (2010) desde su enfoque del Campesindios, como clase social que estratégicamente construyó su recinto al margen de la sociedad y el poder, para permanecer en el tiempo, a pesar de los avatares de las imposiciones del poder, como del contrapoder de los sistemas económicos hegemónicos en los diversos momentos históricos, esta clase, etnia y telos que denomina como tal Campesindios, habitantes de la ruralidad real e imaginaria por el despojo del espacio habita en Latinoamérica desde la época colonial al presente:

> Diversos sus paisajes, diversas sus culturas, diverso su talante; cada vez más multiusos y más migrantes pero no por ello menos apegados a la tierra y a una costumbre que cambia para permanecer los campesinos no son retazos del pasado, no son

> pedacería descontinuada en un cajón de sastre, son –siguen siendo– una voluntad colectiva, una clase en vilo, un actor social en perpetua articulación desarticulación, un sujeto histórico que como pocos tiene pasado y que aspira a tener también futuro. (p. 8)

Igualmente la definición anterior es no solo reconocible, sino apreciable como un fundamental capital cultural, que deviene del Patrimonio Intangible expresado en los conocimientos tradicionales, que no son más que todas aquellas sabidurías ancestrales y conocimientos colectivos, comunitarios, individuales, étnicos e integrales, que poseen los pobladores de los páramos Merideños como un legado de los pueblos indígenas originarios, afro descendientes y las comunidades locales de descendientes de europeos de épocas pasadas, que facilitan las mediaciones hombre-naturaleza, y que sin duda son el resultado patente de los flujos de migración e inmigración.

Estos medidores del Patrimonio Cultural Inmaterial son fundamentadas en la praxis milenaria y permiten esos procesos de interacción hombre-naturaleza, y son transmitidos de generación en generación, habitualmente de manera oral, que no por casualidad son referidos, entre otros muchos, en el documento intitulado, Elementos para la protección sui generis de los conocimientos tradicionales colectivos e integrales desde la perspectiva indígena, de la Corporación Andina de Fomento y Comunidad Andina de Naciones (Caracas, 2015).[9]

Entonces estamos ante, no solo de múltiples patrimonios biológico –genético-germo-plasmático- y natural del espacio biótico y abiótico-, sino además de ellos, nos encontramos frente a elementos de orden cultural e ideático, en relación al conocimiento y manejo de plantas, semillas y demás recursos de la diversidad biológica propios a las condiciones ambientales de estas áreas alto andinas, estos resultan ser parte primordial de la invención de una tradición en la construcción histórica de las estrategias campesinas del uso múltiple de los ecosistemas y sus recursos.

9 Comunidad Andina de Naciones, CAN (2005, mayo). Elementos para la protección sui generis de los conocimientos tradicionales colectivos e integrales desde la perspectiva indígena. Caracas.

Resaltan en el espacio de las tradiciones locales agroculturales, la presencia de modos milenarios de interrelación humana con el ambiente, que pudieran ser referentes de prácticas y usanzas correspondientes a tiempos remotos que se han mantenido en el tiempo. Estas estrategias campesinas dan cuenta de una cultura que con el devenir van creando sus representaciones, sus condiciones de existencia, sus estructuras de representación explicitas en sus saberes y conocimientos sobre el ambiente, los entornos, sus recursos bióticos y abióticos y el cosmos que las soporta.

A lo anteriormente enunciado, se agrega el acervo de conocimientos sobre el manejo de plantas y la diversidad biológica, corpus que en su conjunto deviene de tradiciones que se aprenden con el manejo de las leyes de la naturaleza, la vida y lo divino, como una expresión de la construcción humana en sus búsquedas para obtener alimentación, vivienda, utensilios, herramientas de trabajo, vestimenta y calzado, espacios e infraestructuras, es decir el espacio vital de los Mundos de la Vida.

Esta secuencia, hemos podido observar, que por ejemplo, en el aprovechamiento y cultivo de la papa en sus variedades locales o nativas, para autoconsumo o su intercambio, es un recurso complementario en la ingesta kilo-calórica necesaria, con la combinación de un repertorio de menús que integran semillas de otras plantas autóctonas, como la ruba, la cuiva, maíz pequeño o pollo y sus variedades mestizadas, la auyama, cambures y plátanos, con la producción e ingesta de cereales (avena, cebada y trigo) los cuales aún se cultivan y se utilizan localmente para autoconsumo familiar o como forraje para el ganado y para el intercambio de algunos excedentes, todo lo cual es a su vez integrado con hortalizas, como el nabo, zanahoria, col, entre otros, como igualmente la ingesta de berro, aguacate, frijol, habas y el uso de una lista de plantas cultivadas y silvestres de uso medicinal como de la farmacopea y del recetario de la medicina tradicional: ruda, manzanilla, mejorana, y otras plantas y semillas aromáticas de diversidad biológica local.

A este patrimonio biodiverso de uso cultural del paisaje intervenido por el hombre, se adhieren prácticas culturales, perfeccionadas desde épocas pretéritas hasta nuestros tiempos sobre el uso de los eco-sistemas lo cual han permitido una relación

de usanza del espacio por parte de los agrocultores tradicionales que han permitido que: "El páramo de los Andes venezolanos (…) es la ecorregión más protegida, con un 87% de su área bajo protección, seguido del páramo de los norandino con 32% protegido y el bosque montano andino de Venezuela con 21%".[10]

Apreciamos que este bajo impacto negativo al entorno por parte de los campesinos autóctonos, se debe a la estrategia de la utilización múltiple del medio ecológico, lo cual consiste en un sistema integrado de uso de la tierra con actividades agrícolas que replican los ecosistemas intervenidos, en asociación de plantas y especies, rotación de los suelos, rotación de cultivos, producción agrícola a baja y mediana escala, control ecológico de las plagas, uso eficiente del recurso hídrico, conservación de especies autóctonas y aclimatadas, bajo o nulo uso de los espacios o paisajes naturales por mediadores simbólicos, biodegradación de capa vegetal intervenida y aportes de humus de estiércol animal y compost vegetal al suelo, cría de ganado a baja escala con usos de fuerza motriz y transporte.

Es decir un patrimonio cultural que se crea y se recrea en las sabidurías y prácticas de los campesinos y las campesinas por cuanto como ha apuntado Enrique Florescano (1993:10), el patrimonio cultural de una nación no es un hecho dado, una realidad que exista por sí misma, sino que es una construcción histórica, una concepción y una representación que se crea a través de un proceso en el que intervienen tanto los distintos intereses de las clases y grupos sociales que integran a la nación, como las diferencias históricas y políticas que se imponen a los países.

Consideramos como han venido sucediendo en diversas regiones campesinas e indígenas del mundo, los enfoques predominantes en la investigación que se han orientado fundamentalmente a estudiar fracciones o aspectos particulares de la relación entre las sociedades humanas y los recursos naturales, mostrando una limitada capacidad para ofrecer una visión integrada de esas relaciones, llegando incluso a atribuirles pertinencias en una entidad fraccionada de realidad llamada "medio ambiente", bajo

10 Varios autores. (2001).Visión de la biodiversidad de los andes del norte. Recopilación y Edición Susanne Palminteri y George Powell. Ediciones WWF-FUDENA-Fundación Natura, Santiago de Cali, Colombia. p.11

una presunción eminentemente antropocentrada y sociocentrada característica de la ontología de las sociedades de la modernidad industrial y de la civilización occidental que subsume realidades en una vorágine de reducción epistémica.

Es necesario ofrecer, en contrapartida a la percepción de reducción, una visión holística o integrada de las relaciones que se establecen entre las unidades domésticas de producción –campesina e indígena y afrodescendientes- Chayanov (1974) y su interrelación o interdependencia con los entornos (paisajes natural, cultural e ideático), proyectando esta visión en destino del desarrollo local o regional, lo cual apuntala a una perspectiva del desarrollo sostenible, pero unas sostenibilidades que encuadren hacia lo que ya en los años ochenta apuntaba Maurice Godelier (1976) como anticipándose a los tiempos de subsunción de la globalización y las identidades de las corporaciones, con todas sus parafernalias y lógicas instrumentales, cuando explicaba, el antropólogo francés en los tiempos de la moda del desarrollismo, que todo programa de desarrollo que no tome en cuenta las dimensiones exactas que una sociedad se formula de su entorno, está conducida al más profundo fracaso. Desliz enunciativo que no perdió vigencia.

De lo precedentemente enunciado, seguimos comentando que la noción de desarrollo se relaciona comúnmente con los aspectos que permiten modelar los procesos de crecimiento, trasformación, cambio y reacomodo de las realidades sociales y culturales hacia "nuevas situaciones esperadas, el fenómeno del desarrollo está muy ligado a la idea de "progreso", "cambio y trasformación" de una condición determinada por particulares capacidades y condiciones de la realidad hacia otra instancia, el desarrollo está ligado conceptualmente a la noción de progreso y evolución y forma parte de los constructos de la Modernidad como proyecto civilizatorio. Esta suspicacia del desarrollo con mirada etno-céntrica, euro-pocéntrica y socio-céntrica, se encontró con las evidencias del diferencialismo cultural que intenta explicar que cada pueblo, sociedad y cultura tiene su modelo y especificidad de desarrollo y que este se observa por las condiciones de capacidad que tienen los pueblos y culturas para dar respuestas a sus necesidades recurriendo a sus experiencias civilizatorias acumuladas y a las facultades para

aprovechar el contexto, en recurrencia a la capacidad de carga y a la capacidad de adaptación y trasformación del entorno.

Apuntando a lo antes expuesto, surgen dos perspectivas que se aproximan a la orientación de explicar la realidad de la Agroculturalidad, una que cada pueblo y cultura tiene en sus estructuras, política, económica y social, y dos que estos descansan sobre elementos éticos y filosóficos que orientan una percepción del avance y aportes peculiares de las sociedades agroculturales en distintos órdenes de la vida, para distinguir entonces que a partir de esta orientación surgen las perspectivas fundamentales, peculiares y emergentes que potencian las ideas de progreso encadenadas a los conceptos del etnodesarrollo, eco desarrollo y de desarrollo local.

Estas iniciativas insurgen para dar respuesta a la falacia de la Modernidad industrializada que intenta, como diría Arturo Escobar (2017), apuntalar a la hegemonía de los centros de poder económico, industrial, tecnológico sobre el modelo civilizatorio del llamado "primer mundo" que intenta justificar como efectos de la post segunda guerra mundial, una idea de progreso prefigurada en "la transformación total de las culturas y formaciones sociales de tres continentes", y asistiendo a la lógica instrumental y simbólica del maquinismo.

Se configuran entonces, modelos desde centros formuladores de la idea del "desarrollo" y periferias o espacios receptores de fronteras en zonas del borde civilizatorio, muchos de esos modelos soportados en teorías de la dependencia, en la prefiguración del desarrollismo, centros del pensamiento y de la hegemonía proponentes de fórmulas disuasorias, que atenúen el desarrollo desigual de los pueblos y culturas. Medidos siempre, obviamente con los parámetros y estándares de las sociedades industriales y post-industriales. Brotan en ese contexto otras fórmulas del ejercicio de la homogeneización, civilizaciones sustentados en una idea prefijada del progreso y la planificación, alegato que permite "domesticar, docilitar y ambientar una ecología política" para ir acentuando la configuración de países o realidades, receptoras de tecnologías y artilugios tecno-científicos en obsolescencia al cambio de materias primas y mano de obra barata, que por el contrario acentúan los mecanismos de dependencia hacia los centros globales del poder

económico y a las corporaciones que complejizan así, las relaciones internacionales de producción y dependencia.

En definitiva, hemos asistido en los últimos tiempos a una conmemoración del Desarrollo como alegato de la Modernidad, y de su desenfreno prorrumpió una progenie civilizatoria post-industrial cuyo armatoste pende de la tecno-ciencia para la homogeneización en detrimento de las particularidades, de las cuales subsiste, precisamente de las realidades, locales, éticas, de género, y laborales, que configuran un antinómico lugar llamado espacio Subdesarrollado, tercer mundista, que en la lógica de la nueva división internacional del trabajo requiere de satisfacer necesidades básicas, sobre los estándares de la calidad de vida de los habitantes de los centros de Poder Hegemónico Mundial. En ese dilema de las interactuaciones desiguales del sistema mundo, se desdibujan las especificidades socioculturales, éticas y socio-productivas de las realidades que no encarnan en este modelo de desarrollo uni-centrado y unívoco.

En este sentido, el concepto "Desarrollo Sustentable" deviene como una panacea, el cual considera el desarrollo de un espacio determinado en forma holística y a diferentes niveles: económico, social, ambiental, percepción de problemas, seguimiento y evaluación, intercambio de información y experiencias entre los principales actores envueltos en la vida. Y decimos panacea porque es una noción que igual procura relacionar los planos del avance de las realidades sobre criterios, variables y parámetros de la lógica formal occidental, con la única diferencia que estima el reconocimiento de la existencia de las realidades locales, particulares y disímiles a las realidades centradas.

Es una propuesta que tiene su origen a nivel mundial en la preocupación por la protección de los recursos tanto naturales, en principio y luego la incidencia de los planos culturales, se ha aplicado en múltiples campos y a partir de la Segunda Guerra Mundial fue adoptado por la economía para indicar el modelo de crecimiento económico de los países industrializados que, además, para algunos, integra la idea de justicia social. Así que se definen como países desarrollados, los más industrializados y los países más o menos pobres, se califican de "países en vías de desarrollo" o de la órbita

del “tercer mundo”, como se precisara en párrafos preliminares.

Es en 1987, cuando la Comisión Mundial para el Medio Ambiente y el Desarrollo, elabora un informe para la Asamblea General de las Naciones Unidas titulado Nuestro Futuro Común, más conocido como Informe Brundtland, cuando se define el desarrollo sostenible como “aquel que responde a las necesidades del presente sin comprometer la capacidad de las generaciones futuras para responder a las suyas propias”.[11]

Como vemos, el concepto de sostenibilidad es acuñado en el campo formal en los mecanismos de cooperación internacional a partir de las acciones derivadas del concepto de desarrollo sostenible del Informe Brundtland.

El carácter de sostenibilidad o sustentabilidad como le llaman los especialistas en la materia, adquiere un carácter institucional y poco a poco se van celebrando foros de discusión a nivel mundial en los que éste concepto pasa a ser un discurso institucional, a ser más una paradoja de relacionamiento en la moda léxica de expertos, universidades, centros de formación, oficinas públicas y de gestión.

Es una orientación que ha tenido muchos apuntadores a su favor, como además quienes señalan sus debilidades y detracciones, en los campos de la ecología política, la bio-política y el desarrollo ambiental, Leff (2015; 1977), Toledo (2013; 2008; 2005; 2002; 1994), Escobar (2014; 2010; 2007; 2003), Shiva (2014; 2007; 1999; 1998).

Como bien lo explica Paolo Bifani (1997) que las amenazas, distinguidas por el Informe Brundtland como elementos claves para garantizar las relaciones del humano con el ambiente y el mundo, por efectos del maltrato para con el ambiente -proveedor de la vida y de la estabilidad de existencia, y que hoy pesan sobre la humanidad- hacen temer que estemos alcanzando los límites de la línea fatal en el planeta, por lo cual se hace necesario el desarrollo de formas racionales de control de la vida social, económica y política que habiliten a los pueblos para el orden científico de todos los factores capaces de afectar su equilibrio emocional, cultural y existencial que afecten su sobrevivencia sobre la Tierra.

En tal sentido, Marcos Tarlombani da Silveira (2005)

11 World Commision on Environment And Development (WCED) (1987): Our Common Future (Brundtland Report), United Nations.

considera y analiza para tal efecto del proceso de investigación de la sostenibilidad-sustentabilidad, en base a los trabajos precedentes de Sachs (1993; 1995), plantea 7 dimensiones de la sustentabilidad en la ejecución y planificación del Desarrollo, a saber: Sustentabilidad ecológica, Sustentabilidad ambiental, Sustentabilidad económica, Sustentabilidad espacial, Sustentabilidad cultural, Sustentabilidad político-social y Sustentabilidad institucional.

A pesar de que la preocupación por la sustentabilidad está en el centro del debate actual y se asoma en las agendas políticas de los gobiernos en todos los niveles territoriales, existe una gran distancia entre el discurso y la práctica, la mayoría de las veces por falta de voluntad política de quienes deben implementar las medidas necesarias hacen de la Sustentabilidad una utopía más, pero como un sueño inacabado.

Las investigaciones científicas han revelado datos alarmantes en cuanto a la situación de nuestro aire, tierra y agua que afectan la existencia de la era de la existencia del hombre en la tierra con la culminación del antropoceno[12] que comenzara con la revolución industrial en Inglaterra a mediados del siglo XVIII.

Para evitar el colapso la destrucción del planeta, hay que tomar ciertas medidas a nivel político, económico y social, que mejoren las prácticas y permitan hacer de la tierra un lugar habitable, para las generaciones actuales y las del futuro.

Las diferentes alternativas a futuro, hablan de un posible desarrollo sustentable o sostenible del planeta tierra. Estos términos suelen utilizarse como sinónimos, pero en realidad son palabras con un significado muy diferente. En este sentido, el Desarrollo sustentable consiste en un crecimiento regulado por el cuerpo social y las instituciones, que contiene algunas medidas políticas y sociales para encaminar de manera eficiente los recursos del planeta tierra y protegerlos para su durabilidad en el tiempo. Este tipo de desarrollo o modelo, pretende orientarse y dar pautas para satisfacer las necesidades actuales de todos los habitantes del planeta- en una relación sistémica, que entiende que lo que daña a uno afecta al

12 Concepto que fuera acuñado por el Premio Nobel de Química, el holandés Paul Crutzen en el año 2000, para él el nombre de la época geológica actual debería reflejar el impacto del hombre sobre la Tierra, por tanto debería llamarse Antropoceno.

todos-, sin comprometer los recursos del futuro, es decir su uso racional, comedido, con prácticas que lo mejoren y lo mantengan, al tratarse de recursos cuya utilización desproporcionada y descontrolada atentan contra su permanencia.

En tanto el Desarrollo sostenible es entendido como el desarrollo que puede mantenerse por sí mismo sin que se vean afectados los recursos del planeta – son sistemas cerrados, autárquicos, autónomos, locales que centran su atención en los potenciales del espacio de la vida inmediata- . Este tipo de desarrollo no precisa una intervención humana o exterior, ya que puede sostenerse de manera autónoma.

Las diferencias entre ambos términos son casi imperceptibles, pero una de ellas se enfoca más sobre la intervención humana, mientras que la otra definición se inclina hacia la idea de autosuficiencia, aunque esta última no descarta la presencia o intermediación humana. De igual forma, ambos términos se usan como sinónimos cuando nos referimos a responsabilidad social con el medioambiente, donde el medio-ambiente o ambiente-medio, hace ver a la Naturaleza que es el Sistema, dentro del modelo sostenible-sustentable como espacio escindido de su esencia.

Como se infiere del Diccionario de la Real Academia Española RAE (2017), las acepciones para estos dos términos son bastante similares: Sustentable: Que se puede respaldar o defender con razones. Y por Sostenible designa un proceso que puede mantenerse por sí mismo, como lo hace, por ejemplo, un desarrollo económico sin ayuda exterior, ni merma de los recursos existentes.

Ahora bien, dicho lo anterior, por otro lado la Convención propuesta por la Asamblea General de la UNESCO de 17 de octubre de 2003, señala la expresión "patrimonio cultural intangible" para referirse a las prácticas, representaciones, expresiones, conocimientos y habilidades –del mismo modo que a los correspondientes instrumentos, objetos, artefactos y espacios culturales– que las colectividades, los grupos y, en algunos casos, los individuos, reconocen como parte de su patrimonio cultural.

Este patrimonio cultural intangible, transmitido a través de las generaciones, es constantemente recreado por las colectividades y los grupos en su respuesta al medioambiente, en su interacción con

la naturaleza y con su propia historia, y les proporciona un sentido de identidad y continuidad, fomentando de este modo el respeto por la diversidad cultural y la creatividad humana. La Convención declara que se prestará atención sólo al patrimonio cultural intangible que sea compatible con los instrumentos internacionales de derechos humanos y con las exigencias de mutuo respeto entre las colectividades, grupos e individuos, así como también con las de un desarrollo sustentable.

El patrimonio cultural intangible se expresa en los siguientes ámbitos, entre otros: las tradiciones y expresiones orales, incluyendo el lenguaje como el vehículo del patrimonio cultural intangible; las artes escénicas (como la música, la danza y el teatro); las prácticas sociales, los rituales y los acontecimientos festivos; el conocimiento y las prácticas relativas a la naturaleza y al universo, y las artesanías tradicionales.

En el Convenio sobre la Diversidad Biológica, firmado en Río de Janeiro en 1992, se adopta una visión dinámica y armoniosa de la relación entre la biodiversidad y los comportamientos humanos. De hecho, gran parte de la diversidad biológica de la cual nos servimos para el sustento, alimentación, usos medicinales, vestimenta, cobijo, combustible, herramientas, etc., guarda una relación inseparable con la diversidad cultural de los pueblos. En este tránsito evolutivo de la agricultura, el hombre ha ido seleccionando las especies y las variedades más apropiadas para su aprovechamiento y desarrollo.

Esta orientación trazada en el párrafo anterior guarda relación con los ejes enunciados, en la Cumbre para el Desarrollo Sostenible, que se llevó a cabo en septiembre de 2015, donde los Estados miembros de la Organización de las Naciones Unidas (ONU) aprobaron la Agenda 2030 para el Desarrollo Sostenible, que incluye un conjunto de 17 Objetivos de Desarrollo Sostenible (ODS) para poner fin a la pobreza, luchar contra la desigualdad y la injusticia, y hacer frente al cambio climático (Ver Cuadro Nº 7).

Visto lo anterior nos queda buscar la interrelación del Patrimonio Cultural, con el concepto de Desarrollo Sustentable, en ese sentido creemos que pasa por entender los elementos contradictorios en que se sustentan las políticas de impulso económico y las políticas inducidas por diversos países en su

planificación y áreas programáticas que apuntan a temas como, patrimonio cultural y sus impactos en la economía cultural, aparato productivo, la diversificación del ingreso y aportes al Producto Interno Bruto –PIB-, inclusión y visibilización de sectores sociales excluidos, atención a los campos socio-ambientales, inclusión de minorías étnicas, sociales y de género.

Vandana Shiva (1999), nos afirma con relación a las preocupaciones de la homogeneización de las corporaciones hacia lo local, que atentan contra los conocimientos y las tecnologías de las sociedades originarias o autóctonas, en detrimento de estas y a favor del aparato tecno-productivo y las tecnologías de las corporaciones agroalimentarias:

> Por otra parte, las economías de muchas comunidades del Tercer Mundo dependen de los recursos biológicos para asegurar su sustento su bienestar. En dichas sociedades, la biodiversidad es, a la vez, un medio de producción y un objeto de consumo y, por lo tanto, la supervivencia y la sostenibilidad de su modo de subsistencia dependen, en última instancia, de la conservación y el uso sostenible de los recursos biológicos en toda su diversidad. Sin embargo, las tecnologías basadas en la biodiversidad, propias de las sociedades tribales y campesinas, se consideran atrasadas y primitivas y son reemplazadas por tecnologías avanzadas que destruyen tanto la diversidad como los medios de subsistencia de sus gentes. (…) la sostenibilidad se tiene que garantizar simultáneamente en dos planos: sostenibilidad de los recursos naturales y sostenibilidad del modo de subsistencia. La conservación de la biodiversidad debe ir unida, por consiguiente, a la conservación de los modos de subsistencia basados en la misma. (p. 91)

Pero apunta al mismo tiempo la autora, al considerar la debilidad de la perspectiva del discurso de la sostenibilidad señalando que el mismo debe asumir la lucha y protección por la naturaleza, pero además debe incorporar la conservación de los Mundos de la Vida tradicionales, no sea que el discurso de la sostenibilidad esté intentando conservar recursos ubicados en los espacios de vida y

territorios de los pueblos del mundo tradicionales con la finalidad de expoliar su biodiversidad para garantizar reservorios o santuarios ecológicos de infinitos recursos, con el fin de que a futuro las trasnacionales de la biodiversidad industrializada y sintetizada se apoderen de los recursos biogenéticos y saberes para producir sus fórmulas alimenticias, semillas transgénicas y modificadas, productos farmacéuticos de la biotecnología, y esta es su preocupación, la cual extraemos de sus reflexiones.

Como añadidura podemos resaltar de manera preliminar que en 1972 coincidieron una serie de acontecimientos políticos económicos y sociales que determinaron el impulso de las estrategias de desarrollo en todos los ámbitos posibles con altos índices de consumo de energías y deterioro ecológico. Se inició la crisis mundial que tiene en la energía uno de los factores más destacados como factor degradante del entorno y las condiciones de la vida y la naturaleza.

Con la realización de la I Conferencia sobre el Medio Humano en Estocolmo (1972) se firmó en París un convenio sobre Patrimonio Mundial Cultural y Natural promovido por la UNESCO en el que se considera el punto de partida de una nueva estrategia de desarrollo para afrontar los problemas en los ámbitos económico, social y medioambiental. En ella se reconoce el carácter transversal del medio ambiente y pasa a ser un elemento a considerar en cualquier política sectorial, el cual debe ser percibido como una dimensión a considerar por su vulnerabilidad e irreversibilidad en cuanto a sus usos indiscriminados e irracionales con voracidad.

A esta perspectiva se añaden elementos de orientación internacional con perspectiva de visibilizar experiencias novedosas de diálogos entre Naturaleza-desarrollo- patrimonio cultural (Patrimonio bio-culturales o Biopatrimonios culturales) que incorporen elementos nunca considerados hasta el momento.

En respuesta a las tendencias mundiales que amenazan a la agricultura familiar y a los sistemas agrícolas tradicionales, durante la Cumbre Mundial sobre Desarrollo Sostenible (WSSD, Johannesburgo, Sudáfrica), la Organización de las Naciones Unidas para la Agricultura y la Alimentación (FAO) lanzó en 2002 una iniciativa mundial sobre conservación y manejo adaptativo de los

"Sistemas Ingeniosos del Patrimonio Agrícola Mundial (SIPAM)".

Señalan Parviz Koohafkan y Miguel A. Altieri (2011) que:

> Los SIPAM son definidos como "Sistemas destacables de uso de la tierra y paisajes, ricos en diversidad biológica, de importancia mundial, que evolucionan a partir de la coadaptación de una comunidad con su ambiente y sus necesidades y aspiraciones, para un desarrollo sostenible" (p.1)

En este sentido los objetivos de esta dinámica llamada los Sistemas del Patrimonio Agrícola Mundial o Sistemas Ingeniosos del Patrimonio Agrícola Mundial, conocido por sus siglas como SIPAM, es una iniciativa "Global" que tiene como meta primordial identificar y salvaguardar los Sistemas Importantes –Ingeniosos- del Patrimonio Agrícola Mundial, proponiendo el reconocimiento de la actividad agrícola milenaria y sus paisajes, biodiversidad agrícola y sistemas de conocimiento asociados, objetivos para lo cual se va estableciendo y promoviendo un programa de puesta en uso y salvaguarda, a corto, mediano y en el largo plazo, que permita a actores sociales, institucionales y gobiernos, visibilizar estos Biopatrimonios Culturales, para que de tales sistemas e incrementar los beneficios mundiales, nacionales y locales derivados, a través de la intervención para su conservación dinámica, manejo sostenible e incremento de su viabilidad, se puedan preservar estos sistemas agrícolas y con ello apuntalar a la salvaguarda de la Vida y del Planeta.

La conservación dinámica del patrimonio agrícola busca crear los mecanismos para reconocer este patrimonio cultural agrícola mundial y apoyarlo a fin de que siga evolucionando y sustentando a las generaciones futuras, formulando y proponiendo estrategias de enfoques de manejo de conservaciones dinámicas destinadas a ayudar a los actores nacionales y locales a proteger la conservación sustentable de sus sistemas del patrimonio agrícola.

Es una Iniciativa de Asociación Global (IAG) que propone la interculturalidad entre lo tradicional y las innovaciones, desde los sistemas de producción tradicional que faciliten aliviar posibles riesgos y garantizar la seguridad alimentaria y la supervivencia de sus habitantes del contexto y las regiones de influencia, el

mantenimiento de la biodiversidad y de los servicios esenciales de estos ecosistemas, se caracterizan por una continua innovación tecnológica y cultural y por la transferencia de conocimientos entre generaciones y el intercambio con otras comunidades y ecosistemas. Se traza esta estrategia sustentable de desarrollo la perspectiva que el conocimiento y las experiencias atesoradas en el manejo y en el uso de los recursos naturales que son elementos de importancia global que requieren ser preservados, y al mismo tiempo, evolucionar para subsistir.

Los Sistemas del Patrimonio Agrícola deben ser entendidos como espacios de producción de alimentos sobre la base de recursos físicos y de la biodiversidad, la seguridad alimentaria de las comunidades locales, la conservación de la agrobiodiversidad y diversidad biológica asociada, el conocimiento autóctono y a la inventiva en el manejo de los sistemas:

Los recursos biofísicos, económicos y socioculturales se han desarrollado bajo condiciones ambientales y sociales específicas que han permitido crear paisajes excepcionales. Existen cientos de ejemplos de tales sistemas del patrimonio agrícola mundial que albergan a miles de grupos étnicos, comunidades autóctonas y poblaciones con una miríada de culturas, lenguajes y organizaciones sociales. [13]

Sintetiza pues, su valor general como «Bien Público» mundial (o nacional/local) descrito bajo los cinco subsecuentes criterios, resumiendo/combinando los cinco criterios, las relaciones complejas, la conectividad positiva y los vínculos entre los elementos del sistema, son integrados como un sistema holístico.

Las características sobresalientes (o únicas) del sistema deberían ser resumidas en términos de su relevancia para los intereses mundiales, abordando el desarrollo sostenible, el manejo ecosistémico y su valor cultural como patrimonio agrícola o Agrocultural. Los cinco criterios para la selección de los Sistemas Ingeniosos del Patrimonio Agrícola Mundial (SIPAM) representan la totalidad de sus funcionalidades, bienes y servicios provistos por el sistema.

Estos criterios se resumen en:

---

13 Ver: http://www.fao.org/giahs/giahs-inforesources/publicaciones/es

1. Proporcionar seguridad alimentaria y de los medios de sostenimiento a las comunidades productoras y sus áreas de influencia.

2. Potenciar los sistemas agrícolas, comunidades locales, pequeñas y medianos agricultores con sus propios arraigos, valores y sistemas tradicionales.

3. Incidir con el reconocimiento de prácticas sustentables de uso de la biodiversidad agrícola y forestal e incidir en las acciones de reducción de gases efecto invernadero, cambio climático y calentamiento global.

En resumen el Sistema reconoce aquellos Patrimonios agrícolas tradicionales que tiene estos componentes estructurantes:

1. Diversificación de los usos de la Biodiversidad en la explotación agrícola.

2. Plantación de numerosas especies de cultivos con el fin de maximizar el espacio y el tiempo para una temporada determinada.

3. Bajo uso de insumos químicos.

4. Uso de los recursos disponibles a nivel local.

Las acciones conducentes a la sustentabilidad y sostenibilidad fundamentados en los Sistemas del Patrimonio Agrícola Mundial o Sistemas Ingeniosos del Patrimonio Agrícola Mundial, enmarcan gestiones para posibilitar la bioseguridad, la seguridad jurídica en el manejo de conocimientos, prácticas y desarrollos genéticos locales y sus funciones ecosistémicas en los Sistemas de Producción agrícola tradicionales, estos últimos vistos como reconocimiento a la biodiversidad agrícola significativa, productora de los recursos genéticos (especies, variedades y razas-germoplasmáticas), así como otras biodiversidades, tales como parientes silvestres, polinizadores y vida silvestre asociada con el sistema agrícola y el paisaje.

El reconocimiento a las sabidurías, etnociencias y conocimientos ancestrales que han facilitado la domesticación, la mantención y la adaptación (Domestication, Maintenance and Adaptation) de la biodiversidad agrícola como aportes locales de importancia mundial, es otro aspecto de relevancia que se logra preservar en estos Sistemas del Patrimonio Agrícola Mundial, para ello, esta caracterización busca reconocer los aspectos fundamentales

del conocimiento etnocientífico desde una mirada Holística que proporciona la agricultura-cultura-cosmovisión-naturaleza, desde una perspectiva étnica, cultural local y se gestiona por parte de los actores sociales del campo mediante los siguientes elementos:

1. Integración a nivel de la dinámica intra-inter especies.
2. Integración de las diferentes escalas de la biodiversidad agrícola: recursos genéticos, especies, ecosistemas y paisajes.
3. Integración del manejo sostenible de los recursos naturales bióticos y abióticos (tierra y agua).
4. Integración de las características de la biodiversidad y de los ecosistemas con los sistemas de conocimiento indígenas/ tradicionales, tecnologías, con las formas de organización social e instituciones para el manejo de los ecosistemas de acuerdo con las necesidades y aspiraciones humanas, así como sus prácticas culturales, opiniones y preferencias.
5. Manejo adaptativo del espacio ecológico.

Sistemas de conocimiento y tecnologías adaptadas en los SIPAM. Los Sistemas del Patrimonio Agrícola (Agricultural Heritage Systems), contienen una riqueza de diversos sistemas de conocimientos y técnicas de manejo, que ayudan a garantizar la seguridad alimentaria y la calidad de vida de la humanidad. Han mantenido las distintas identidades de las comunidades intactas con la fuerza para unificar valores tales como la naturaleza, la familia, la comunidad, la historia, y un sentido de pertenencia a sus hábitats naturales.

Ellos mantienen un conocimiento invaluable, tecnología ingeniosa y manejo de sistemas de recursos naturales, incluida la biota, la tierra y el agua; organizaciones sociales e instituciones, que incluyen las instituciones tradicionales para el manejo agroecológico, arreglos normativos para el acceso a los recursos y la distribución de beneficios, entre otros aspectos necesarios.

Los sistemas agrícolas han evolucionado y co-evolucionado con las comunidades humanas, transmitidos de una generación a otra y mejorado continuamente y de manera concreta, como respuesta a los cambios específicos del entorno natural debido a que ellos lo necesitan para obtener sus medios de vida.

Cultura, sistemas de valores y organizaciones sociales en los

SIPAM. La agricultura incluye una cosmovisión, sistemas de valores y prácticas agro-culturales asociados con el medioambiente y el calendario agrícola; festividades y rituales como la transferencia de conocimiento.

Son sistemas regulados por fuertes valores culturales y formas colectivas de organización social, incluyendo las instituciones tradicionales para el manejo agroecológico, arreglos normativos para el acceso de los recursos y la distribución de beneficios, sistemas de valores, rituales y cosmogónicos.

Además se sustenta de principios y valores de arraigo milenarios como:

1. Formas diversas y complejas de organización social: Parentesco y Territorialidad.
2. Asentamiento, pertenencia e identidad de grupo.
3. Relaciones de género, liderazgo y organización política.
4. Cultura: Cosmovisiones, lenguas, valores, derecho consuetudinario.
5. Conocimientos ancestrales, arte, religión y estética.
6. Modos de producción.
7. Distribución del trabajo, asignación por igualdad de género.
8. Tecnologías y prácticas de trabajo comunitario.

Los Sistemas Patrimoniales Agrícolas Mundiales, pueden garantizar la conservación y promover la equidad en el uso y acceso a los recursos naturales; algunos transmiten sistemas de conocimientos tradicionales y valores críticos que promueven la custodia de la biodiversidad, la tierra y el agua; algunos facilitan la planificación, la cooperación y la innovación/adaptación.

Las instituciones sociales locales sobre las que se soportan los Sistemas Agroculturales, pueden adoptar las formas que comportan como se resaltan en el cuadro Nº 8.

Ahora bien, estas iniciativas han tenido en su escala planetaria el reconocimiento de algunos Sistemas ingeniosos del Patrimonio Agrícola en todos los continentes, entre los que destacan en el cuadro Nº 9, se debe prestar atención por continente, país y fecha de reconocimiento realizado por el órgano internacional de la FAO y el comité evaluador

La siguiente tabla ilustra los SIPAM inscritos en las listas a candidatos o postulados que actualmente se encuentran en proceso de evaluación para ser considerados como tal, ver cuadro Nº 10

Una vez expuestos, los grupos de asesoramiento científico, y colocándolos en contraste con los elementos previamente esgrimidos y explicados, creemos que no se destacan las orientaciones sobre el desarrollo sustentable y sostenible, vistas desde sus respectivas interrelaciones con la Agroculturalidad.

Habiendo mostrado las evidencias que en el contexto global se realizan con la intención de dar reconocimiento a estos patrimonios ancestrales de la humanidad, debemos señalar ante estas iniciativas que el concepto del Patrimonio Cultural como categoría ontológica, constriñe la posibilidad de interpretación holística del tema de los bio-patrimonios Culturales, en tanto lo impone a una interpretación del Paisaje Agrario, suerte de constructo que ubica en el territorio la heredad de artilugios arquitectónicos y tecnológicos que se aplican en la transformación del paisaje natural en función de actividades agrícolas y pecuarias, pero deja de lado o no valora lo suficientemente los elementos inherentes al sistema cultural común que es heredado o transmitido como testimonio de la vida colectiva, que es cambiante, el cual como creación se exalta en los tiempos del espíritu y la memoria colectiva de sus portadores y practicantes como ya lo hemos señalado en otros contextos.

El primer enfoque patentiza su mirada hacia lo monumental, pintoresco del paisaje natural trasformado, y la segunda aproximación no indica que se debe valorar también el mundo de las ideas y los constructos profundos del lenguaje y la identidad inmaterial que le da sentido, en definitiva creemos que ambos son valoraciones necesarias al momento de juzgar los bienes que sustentan a los Sistemas Productivos Tradicionales del Paisaje Agrocultural.

Creemos pues, que los Sistemas Productivos Tradicionales del Paisaje Agrocultural, tienen como es de saber, una doble característica, por una parte son expresión del desarrollo de técnicas y tradiciones de orden material y en otro plano son un legado de las expresiones inmateriales de la cultura de lo humano, las cuales se sobre-determinan en una relación dialéctica, compleja, contradictoria y constante en el tiempo.

Afirmamos además, como lo hemos asentado en artículos de nuestra autoría sobre Agroculturalidad y Biopatrimonios Culturales (Márquez, M. A.; 2017; 2015) que la cultura tradicional no escapa a esta lógica instrumental de los tiempos de globalización, por cuanto entendemos que el patrimonio cultural es una visión-expresión manifiesta en un espacio geográfico determinado, local, comunitario, regional y en otras dimensiones territoriales y están íntimamente relacionados, como expresiones del espíritu humano, incluyendo el intercambio concreto y simbólico con el ambiente natural, sus formas de manifestarse a través de tradiciones, hábitos y costumbres, en el calendario ritual festivo, conocimientos del paisaje y su reinterpretación, en tradiciones del cultivar costumbres y saberes del sembrar donde las semillas, el recetario de los alimentos y su conservación, los topónimos y los espacios sagrados de las plantas y los esquejes, pasan a jugar un papel importante en la conservación de antiquísimas tradiciones milenarias, no solo por su valor estratégico de sustentabilidad y sostenibilidad alimentaria, sino incluso como marcador de permanencia en el tiempo de las poblaciones con arraigo al paisaje y sus propias formas de ser.

Tiene significación con lo anterior lo aconsejado `por el antropólogo Omar González Ñáñez (Comunicación personal, 30 de enero de 2013)al enunciar bajo un enfoque antropológico, la relaciones a su juicio entre el conocimiento científico y el conocimiento tradicional:

> El conocimiento tradicional sería el conjunto de sabidurías y la adopción de tecnologías desarrolladas particular y colectivamente, fundadas en las experiencias ancestrales transmitidas, preservadas, innovadas y practicadas por un pueblo indígena o comunidades locales.
>
> De lo anterior se desprenden varios elementos:
>
> A) La existencia de los pueblos indígenas y la posibilidad de gestionar integralmente los recursos naturales parte de su vida en colectividad, lo que les permite intercambiar conocimientos, compartirlos, complementarlos e interactuar con la naturaleza, en calidad de sujetos colectivos;

B) La gestión integral de los recursos naturales se enmarca en la visión holista de los pueblos indígenas sobre la naturaleza. Esta visión consiste en interpretar la realidad como una totalidad donde todos sus elementos se articulan y concatenan entre sí, complementándose unos con otros;

Estado de protección de los conocimientos tradicionales.

C) La gestión integral de los recursos naturales expresa la cosmovisión indígena holista, es decir el uso y aprovechamiento integrado de los recursos naturales traducidos en la aplicación de sistemas económicos estacionales y ciclos productivos rotativos, entre otros aspectos, que resguardan la conservación de los ecosistemas y la sostenibilidad de los recursos;

D) Los conocimientos se constituyen en tradicionales en tanto constituyen experiencias y saberes colectivos acumulados y transmitidos de generación en generación.

Esta experiencia requiere la construcción y reconstrucción de escalas valorativas, conceptuales y teóricas, para determinar lo que hemos heredado en el campo del conocimiento de los saberes y prácticas asociadas a las semillas, como asimismo construir además indicadores y categorías que permitan ver la valoración excepcional de los elementos ubicados en el claro oscuro de la vida cotidiana y festiva de los practicantes de la tradiciones y saberes, a los fines de su valoración patrimonial.

En lo conclusivo

Los hallazgos de este estudio son consistentes con los postulados de Jürgen Habermas (1991; 1987) cuando nos proporciona la categoría Mundo de la Vida, tal como lo relatara Teodor Shanin (2008: 37) en su definición de campesino, citando a su maestro el antropólogo chino Fei Hsiao-Tung, cuando dice: "campesinado es un modo de vida". Modo de Vida o Mundo de la Vida la cual se ha podido apreciar en el contexto del estudio no solo como un espacio de interactuación de prácticas atadas a las actividades del campo agrícola, sino que de las mismas emergen discursos

profundos de la psique colectiva, y los elementos simbólicos que la sustentan, siendo ciertamente, parafraseando al autor "paradigmas de interpretación transmitidos culturalmente y organizados lingüísticamente". La investigación permitió demostrar, que existen elementos profundamente raigales, de la acción comunicativa que permiten observar en la línea del tiempo, en los campos concretos de la cultura y en las pautas ideáticas, elementos tales como, a) pautas interpretativas o suposiciones básicas sobre la cultura y su influencia sobre la acción, que se observan en la construcción de unos usos y tradiciones agroculturales que mantienen una línea en los tiempos, con una cadena de trasmisión de saberes que van desde los periodos precolombinos o indígenas, hasta la actualidad; b) pautas apropiadas de relaciones sociales, las cuales se sumergen en el entramado de formas de interrelación familiar, comunitarias e individuales que dan sentido a las maneras de establecer alianzas laborales de carácter reciproco para las actividades del campo, esa asociación igualmente, agregamos, se establece con los personajes que representan los planos sagrados de la existencia; c) El Mundo de la Vida de la Agroculturalidad Paramera de Mérida, ha podido forjarse en el tiempo, a pensar de los procesos de aniquilamiento lingüístico y la fragmentación propias del coloniaje europeo, del Estado Nación y del neo-coloniaje de la globalización, estilos de vida característicos, singulares, locales, y de relacionamiento simbiótico con el entorno y sus evocaciones. De esta relación afectiva emerge un particular Paisaje que se construye con elementos culturales, tangibles e intangibles, de muchos tiempos que se entrecruzan. Este singular proceso de re-significación marca pautas en la constitución de significantes y elementos de sentido auténticos que definen la Agroculturalidad paramera.

Es práctica y a diferencia de los argumentos de Habermas, que en esta realidad la socialización de los saberes, su transmisión de los saberes y conocimientos de una generación a otra, marcan las pautas por el sendero del relato metafórico, mítico y como un Episódico Total que expresa el Mundo de Vida, al que se refiere Habermas; creemos que la desintegración de las comunidades como espacio de vida y reservorio patrimonial depende de la vigencia permanente de este imaginario local, pues facilita, a nuestro modo

de ver, la no disgregación y el olvido de sus prácticas, tradiciones y saberes como además de las actividades o sistemas productivos de que se sustentan.

Sin embargo es pertinente acotar a los alcances anteriores que previamente a este sistema que soporta al Mundo de la Vida de la Agroculturalidad es una Autopoiesis (Maturana y Valera,2003[1984],) donde los diversos organismos vivos interactúan en la naturaleza, relacionados como un sistema en el que se crea y se recrean relaciones para emerger y sustentar una inquebrantable comunicación entre las partes que lo integran, en ese sentido en los planos de existencia, las cosas existen si son percibidas, es por ello que en el lenguaje hay "una coincidencia continua de nuestro ser, nuestro hacer, y nuestro conocer" (Maturana y Varela, citados por Escobar, 2014: 13).

Es por ello que el carácter diferencial y particular de la relación que se aprecia en las formas de hacer, sembrar, cuidar, cosechar, distribuir, consumir, en ese proceso intervienen muchos elementos, unos propios del espacio de lo tangible, inmediato, otros emergen en tiempos disimiles como el corpus que permite su regeneración constante, pues como señala el propio Arturo Escobar en sentipensar (2014: 101-102), cuando revela que en la sociedades no occidentales hay un rango imperceptible desde sus racionalidades de naturaleza y cultura que son artificios de una misma categoría ya que en ellas existen, "personas en continua relación con todo el mundo humano y no-humano y a lo largo de los tiempos".

Por tanto no existe un Mundo, existen diversos Mundos, vale referir Pluriversos, como diría Arturo Escobar (2017), autor que propone, bajo nuestro punto de vista y correctamente, elementos fundamentales e indicativos para la consolidación de una ontología de la Agroculturalidad; a lo cual vale destacar igualmente a Francisco Varela (1999: 9), cuando bien hace en señalar que "el mundo no es algo que se nos es dado, sino algo con lo cual nos enganchamos moviéndonos, tocando, comiendo, respirando".

La investigación nos permitió poner en evidencia que en efecto los sistemas de relacionamiento naturaleza-espacio-cosmos-mito son complejos e irreducibles, pues configuran visiones de Mundo soportando intimas relaciones significantes que dan sentido a la vida, como dice Arturo Escobar (2014: 59) en estas ontologías,

los territorios son espacios tiempos vitales de interrelación con el mundo natural.

La realidad expresada en sistemas productivos locales con una fuerte vinculación con remotos tiempos, como se evidencia de los datos arqueológicos, históricos, etnohistóricos sobre las relaciones de los antiguos pobladores y culturas con las plantas, la diversidad biológica natural y domesticada, el uso de los espacios, las sensibilidades de la relación con el paisaje, las arquitecturas locales de viviendas y centros poblados, como las que se aplican a la actividad agrícola, y los testimonios de los agrocultores resguardos de la sabiduría, los elementos del patrimonio inmaterial, percibidos por la observación de campo en el contexto, dan cuenta de una realidad que resurge para dar respuesta a la falacia de la Modernidad industrializada que intenta homogeneizar los Pluriversos, para apuntalar a la hegemonía de los centros de poder económico de la robótica, industrial y tecnológico, sobre el modelo civilizatorio del llamado "primer mundo" que intenta justificar como efectos de la post segunda guerra mundial una idea de progreso prefigurada en "la transformación total de las culturas y formaciones sociales de tres continentes", y asistiendo, apuntamos a la lógica instrumental y simbólica del maquinismo.

El enfoque de la etnoecología, permite ver con exactitud los elementos constitutivos de la realidad estudiada, es claro y patente como la naturaleza es visualizada por los agrocultores de los Páramos, en las localidades donde se relevó la información etnográfica, a través de sus corpus de representaciones, saberes y prácticas, en imágenes que dan cuenta de las especificidades del conocimiento local que utilizan y/o manejan los recursos naturales, ahora bien esos conocimientos son la confluencia de intercambio inter y tras-étnico de los pobladores en diversas épocas y etapas de su pasado remoto y reciente.

El estudio nos permitió observar el entramado y complejo cosmos-corpus-praxis que indican Víctor Toledo y Eckart Boege y Víctor M. Toledo y Narciso Barrera-Bassols (2013; 2008; 2005; 2008). (1) el sistema de representaciones o cosmovisiones (cosmos), (2) el repertorio de conocimientos o sistemas cognitivos (corpus), y (3) el conjunto de prácticas productivas, incluyendo los diferentes

usos y manejos de los recursos naturales (praxis), episteme al cual aportamos que el imaginario del paisaje cultural, de la realidad estudiada nos hace ver el escondido paisaje imaginario o un sustrato ideático, que conforman y motorizan subjetividades subyacentes en el territorio, en una suerte de la estética del entorno, como lo infiere Yi-Fu Tuan (2005) en su perspectiva de la Topofilia, en el que los agrocultores como parte de esa Memoria, ponen de manifiesto ese espacio donde naturaleza y cultura no están escindidas o separadas y que por el contrario recurren a la memoria como lenguajes que explican la vida, orígenes, los acontecimientos y las secuencias como consecuencias de lo vital.

Es por ello que de manera concluyente afirmamos:

El Paisaje es una construcción de secuencias de elementos desde las semillas, las plantas, la tierra, el territorio, el espacio intervenido (patrimonio constituido) en intima interrelación con un Paisaje Cósmico, poético y ontológico que se construye de la dinámica histórica, étnica y social en el relato, el mito, las micro-historias y narraciones como documentos de la memoria de las cosmovisiones, pues no hay en el imaginario ni en el plano de la concreción del Mundo de la Vida, separación entre lo Natural-Hombre (Praxis) y Mito-Pensamiento (Cosmos). Estas dos dimensiones son el sustrato desde el cual germina la Cosmovivencialidad de los Mundos de la Vida (Corpus).

Emerge del proceso de investigación el concepto de Agroculturalidad y el de Paisaje de los Sistemas Productivos Agroculturales como una categoría que explica o expone una ontología relacional entre Naturaleza-Cultura-ideología (Cosmovisión)

Insurge un dialogo desde la Biodiversidad y los nichos ecológicos altoandinos para recomponer una identidad de los BPC[14] desde una visión holística, donde se resignifica el concepto de Paisaje Cultural al de un Paisaje Agrocultural de los Sistemas Productivos Parameros, que integra una base de sustentación de flora domesticada integrada por papa-maíz, raíces-tubérculos-cereales y hortalizas, como un espacio de interculturalidad dialógica

14 Es decir, Biopatrimonio cultural

y dialéctica de los procesos históricos y sociales, donde confluyen fauna local y adoptada, artes del fogón o culinarias locales, patrimonio edificado de característica civil, domiciliario, religioso, edificaciones e infraestructura agrícola, instrumentos de trabajo, elementos naturales y espacios sagrados físicos y lugares sagrados. En conjunción con el paisaje que deviene del imaginario individual y colectivo relacionado con el cosmos de los agrocultores de Los Andes merideños.

La necesidad de abrir la mirada a los procesos de intercambio de saberes, sabidurías y conocimientos en torno a los intercambios de conocimientos asociados a la Biodiversidad de las semillas entre los pueblos originarios y las sucesivas ocupaciones del territorio, nos permiten acertar la existencia desde épocas milenarias hasta la actualidad de una Red de Intercambio que aún se mantiene activa, de productos altoandinos y de los producidos en otros ambientes y nichos ecológicos de más baja altitud, lo cual nos hace contrastarla con la idea cerrada de pensar que en los altos páramos, solo se cultivaban especies nativas de *Solanum* y tubérculos endógenos. Por el contrario, las evidencias históricas y de la memoria viva atestiguan sobre una diversidad de productos de los cuales se ha mostrado el repertorio faunístico y florístico del que se han valido las comunidades y pueblos para establecerse y satisfacer sus necesidades de ingesta y de otra naturaleza, como atender sus urgencias espirituales.

Se potencia la interpretación teórica que emerge de la triangulación de la información conceptual, testimonial, etnográfica y del análisis del investigador en una perspectiva ontológica de las Semillas como una categoría que trascienda el valedero pero no exclusivo plano de interpretación de lo biológico, lo cual prospecta hacia una reinterpretación del Mundo de la Vida de los Agrocultores de los Páramos de Mérida desde una mirada de los significados y los significantes.

Al finalizar cada detalle, estamos seguros que el presente trabajo de investigación abrirá las puertas para la creación de una línea de investigación acerca de ontologías, deontologías y epistemologías del Biopatrimonio Cultural del Sur, en el abanico de estudios del Patrimonio Cultural.

Portadores Patrimoniales, Testimoniantes o Custodios del Saber Agroecológico y Biocultural

Andrea Dávila. La Mixteque, municipio Rangel, estado Mérida.
Ángel Custodio Lobo. La Mixteque, municipio Rangel, estado Mérida.
Antonio Pérez. La Mixteque, municipio Rangel, estado Mérida.
Atilio Moreno. Gavidia, municipio Rangel, estado Mérida.
Bernabé Torres. Gavidia, municipio Rangel, estado Mérida.
Carlos Enrique Dávila. La Mixteque, municipio Rangel, estado Mérida.
Carlos Rivas. La Mixteque, Municipio Rangel, estado Mérida.
Elsy Josefina Monsalve Dávila. La Mixteque, municipio Rangel, estado Mérida.
Jesús Manuel Rivas Albornoz. La Mixteque, municipio Rangel, estado Mérida.
Jesús Manuel Rivas Albornoz. La Mixteque, municipio Rangel, estado Mérida
José Eladio Sánchez. Mocao Bajo, Mucuchíes, municipio Rangel, estado Mérida.
Laura de Pérez. **Piñango**, municipio Miranda, estado Mérida.
Ligia Parra Albarrán. Mucuchíes, municipio Rangel, estado Mérida.
Juana Torres. Piñango, municipio Miranda, estado Mérida.
Luis Primitivo Rangel. La Mixteque, municipio Rangel, estado Mérida.
María Isabelina Gil de Dávila. La Mixteque, municipio Rangel, estado Mérida.
María Narcisana Dávila Rivas. La Mixteque, municipio Rangel, estado Mérida.

María Paula Dávila Espinoza. La Mixteque, municipio Rangel, estado Mérida.
María Vicenta Dávila. La Mixteque, municipio Rangel, estado Mérida.
Mauricia Moreno. Gavidia, municipio Rangel, estado Mérida.
Rafael Ramón Gil. La Mixteque, municipio Rangel, estado Mérida
Ramón Hernández. Gavidia, municipio Rangel, estado Mérida.
Teófilo Rangel. La Mixteque, municipio Rangel, estado Mérida

FUENTES CONSULTADAS

Abdo, G.; Bonillo, M; Sánchez Patzy, R.; Sánchez Patzy, M. y V. Hamity (2008). Mahíz. Biodiversidad y Cultura. Ministerio de Desarrollo Social de la Nación. Argentina.

Aguado, Fray P. de (1963). Recopilación historial de Venezuela, Tomo II. Academia Nacional de la Historia, Caracas.

Aguilar Castro V. (2002). Los conocimientos Indígenas amenazados. Publicaciones Fundacite. Guayana.

Aldasoro M., E. M. y Maya G., B.R. (2010). La Conservación in situ del conocimiento ambiental Pjiekakajoo (Tlahuica) a través de actividades técnico-pedagógicas. En: Moreno, F.A., M. T. Pulido S., R. Maríaca M., R. Valadez A., P. Mejía C., T.V. Gutiérrez (Eds.). Sistemas Biocognitivos Tradicionales. Paradigmas en la Conservación Biológica y el Fortalecimiento Cultural. Asociación Etnobiológica Mexicana A.C., Global Diversity Foundation. Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo. El Colegio de la Frontera Sur. Sociedad Latinoamericana de Etnobiología. México.

Altieri, M. (1991). ¿Por qué estudiar la agricultura tradicional? En: Agroecología y Desarrollo. CLADES (1), 14-28.

Altieri, M. (1993). Ethnoscience and biodiversity: key elements in the design of sustainable pestmanagement systems for small farmers in developing countries. En: Agriculture, Ecosystems and Environment (46), 257-272.

Altieri, M., & Nicholls, C. (2000). Teoría y práctica para una agroecología sustentable (2da ed.). DF México, México: Programa de Naciones Unidad para el medio ambiente.

Antolinez, G. (1944). El Mito de María Lionza. En: Ideas Venezolanas, 3(3),12-15.

Antolinez, G. (1939). Un mito arcaico en Yaracuy. En: Guarura, 1(2), 4-5.

Antolinez, G. (1945, Mayo 6). La Hermosa Doncella de los Nivar. En: El Universal, pp. 13–16.

Antolinez, G. (1995). Los Ciclos de los Dioses. San Felipe: Ediciones La Oruga Luminosa.

Anverre, A. y otros (1982). Industrias Culturales: El Futuro de la Cultura en Juego. Fondo de Cultura Económica-Unesco. México/París.

Araujo, O. (2007). Cartas a Sebastián para que no me olvide. Monte Ávila Editores Latinoamericana, Caracas.

Arreaza Adam, H.; Davila. M.V. y C. Torres. (2020). El Páramo en El Alma Relatos Míticos e Historias de Vida de los habitantes de Gavidia. Colección Juan Félix Sánchez. Serie Cultura Popular. Instituto Autónomo de Servicios de Bibliotecas e Información del Estado Bolivariano de Mérida, Mérida.

Arreaza Adam, H (2009). La Mixteque. Ediciones Siembra Viva. Caracas.

Arreaza Adam, H. y N. Villafañe. (2003). La Laguna del Gallo. Siembraviva Ediciones, Mérida.

Arreaza Adams, H. (2011a). La expresión artística. Una herramienta de reflexión ambiental en el páramo venezolano. Ponencia presentada en el Simposio Ecología, Isla de Margarita, noviembre de 2011.

Arreaza Adams, H. (2011b). Introducción. En: Comunidad de Mixteque /Siembraviva. Mixteque. La vida entre las Piedras. Proyecto Páramo Andino. Ministerio del Poder Popular para la Cultura. Caracas.

Arreaza Adams, H. (2011c). Informe Final Subcomponente Educación Informal. Proyecto Páramo Andino, Mérida.

Arreaza, H y M. V. Dávila. (2011d). Proyecto Comuna Creativa. Consejo Comunal Mixteque Colectivo Mubay Siembraviva ediciones, Mérida.

Arriaga, J. (1980). Diccionario de mitología. Ediciones Mensajero. Bilbao.

Astruc, L. (2010). Vandana Shiva: Las Victorias de una India contra el expolio de la biodiversidad. Editorial La Fertilidad de la Tierra. España.

Bachelard, G. (2000). La poética del espacio. Buenos Aires. Fondo de Cultura Económica.

Balibar, É. (2005). Violencias, Identidades y Civilidad. Para una cultura política global. Gedisa Editorial. Barcelona, España.

Ballón Aguirre, E.; Cerrón Palomino R.; Chabí Apaza, E. y E. Quispe

Chambí (2002). Terminología agraria andina. Nombres Quechumaras de la papa. Centro de Estudios Regionales Andino Bartolomé de Las Casas- Centro Internacional de la Papa. Cusco, Ecuador.

Barrios, B. (2010). Contacto lingüístico en la Cordillera Andina de Mérida: Breve contexto histórico y consideraciones sobre un caso particular. En: Tinkuy. N°12. Section d'études hispaniques. Mayo 2010, pp. 143-165.

Bartra, A. (2010). Campesindios aproximaciones a los campesinos de un continente colonizado. En: Memoria 248. La Nación, México, pp. 5-13.

Bastidas Valecillos, L. (2003).De los timoto-cuicas a la invisibilidad del indígena andino y a su diversidad cultural. En: Boletín Antropológico. Año 21, Nº 59. Septiembre-Diciembre. Universidad de Los Andes, pp. 283-312

Beriain, J. (2000). La Lucha de los Dioses en la Modernidad: Del monoteísmo religioso al politeísmo cultural. Anthopos Editorial y UCV-Faces. Barcelona, España.

Berroteran, J.L. y Urdaneta Villalobos L. (2015). Los Cereales en Venezuela. Arroz, Maíz y Sorgo. Fondo Editorial Tropykos. Caracas.

Beverley, J. (2011). Políticas de la Teoría. Ensayos sobre subalternidad y Hegemonía. Fundación Celarg-Nuestra América. Caracas.

Bennett, W. C. y Bird, J. B. (1964). Andean culture History. American Museum, Natural History Press. Garden City, New York, USA.

Bioparques/Tierra Viva. (2004). Informe final del Proyecto: Conservación de la Biodiversidad en los Andes del Norte y Centrales Componente: Educación Ambiental y Difusión Pública.

Boege, E. (2008). El patrimonio biocultural de los pueblos indígenas de México. INAH & CDI. México.

Boege, E. y T. Carranza. (2009). Agricultura Sostenible Campesino-Indígena, Soberanía Alimentaria y Equidad de Género. Seis experiencias de organizaciones indígenas y campesinas en México. México, primera edición, septiembre de 2009. Programa de Intercambio, Diálogo y Asesoría en Agricultura

Sostenible y Soberanía Alimentaria, Pidaassa. México, DF
Bonfil, Batalla, G. (1979). Las nuevas organizaciones indígenas. En: AA. VV. Indianidad y descolonización en América Latina. Editorial Nueva Imagen. México.
Bonfil, Batalla, G. (1989a). La Teoría del control cultural en el estudio de procesos étnicos. En: Arinsana. N° 10:5-36. Caracas.
Bonfil, Batalla, G. (1989b). México profundo: una civilización negada. CIESAS – SEP. México.
Borges, J. (1980). El libro de los seres imaginarios. Editorial Burguesa. Barcelona.
Boserup, E. (1967). Las Condiciones del Desarrollo en la Agricultura. Editorial Tecnos S.A. Madrid.
Bourdieu, P. (2002). Campo de poder, campo intelectual. Montressor-Tucumán.
Brandli, B. y G. Dávila. (1982). Los páramos se van quedando solos. Editorial Arte. Caracas.
Briceño Perozo, R. (1955). De los Huevos de la Conquista durante la fundación de las ciudades venezolanas Trujillo, Mérida y San Cristóbal. Editorial Nueva Segovia, Barquisimeto. 1955.
Brush, S. B.; Carney, H. J. & Z. Huamán (1980). The Dinamic of Andean Potato Agriculture. In: Social Science Departament Working Paper Series. International Potato Center.1980-5. Lima, Perú.
Burkhard, U. (1995). Experimentar los seres elementales. En: Boletín Biodyn Nº 15 (marzo-julio 1995). Asociación de Agricultura Biodinámica de España www.biodinamica.es
Calzadilla, P. (2001). Nota Editorial de la Revista Todos Adentro. En: Todos Adentro. N° 383, octubre. Ministerio del Poder Popular para la Cultura. Caracas.
Carcavilla, L., Durán, J.J., y López-Martínez, J. (2008). Geodiversidad: concepto y relación con el patrimonio geológico. Geo-Temas, 10, 1299-1303. VII Congreso Geológico de España. Las Palmas de Gran Canaria.
Carpentier, A. (1983). Viaje a la semilla. En: La Guerra del Tiempo, 5ta. Edición, Bruguera, España.
Catálogo de variedades de papa nativa de Chugay, La Libertad –

Perú. (2015). Publicación del Centro Internacional de la Papa (CIP), Edición en castellano e inglés. Asociación Pataz, Instituto Nacional de Innovación Agraria (INIA), Perú

Catálogo de variedades de papa nativa de Huancavelica–Perú. (2006). Coordinación: Stef de Haan. Recopilación de información: Comunidades Campesinas de Huancavelica y Stef de Haan; Ana Taipe Palomino, Armando Ramos Cóndor Ediciones del Centro Internacional de la Papa (CIP) y la Federación Departamental de Comunidades Campesinas (FEDECH), Lima, Perú.

Chagas, M. (2008). Museos, educación y movimientos sociales: solo la antropofagia nos une. En: Museos, educación y juventud Memorias del V Encuentro Regional de América Latina y el Caribe sobre Educación y Acción Cultural en Museos CECA – ICOM. Bogotá. p.17.

Chayánov, A.V. (1974). La Organización de la Unidad Económica Campesina. Ediciones Nueva Visión. Buenos Aires.

Cieza de León, P. de. (2005). Crónicas del Perú. El Señorío de Los Incas. Biblioteca Ayacucho. Caracas.

Ciro Caraballo Perichi. C. (2008). El Patrimonio cultural y los nuevos criterios de intervención. La participación de los actores sociales. En: Palapa. Vol. III. Nº I pp. 41-49. Enero-junio.

Clarac, J. (2017). Dioses en exilio. Representaciones y prácticas simbólicas en la Cordillera de Mérida. Fundación Editorial El Perro y La Rana, (Versión digital). Caracas

Clarac, J. (2006). La Cultura campesina en los andes venezolanos. Colección Alfredo Maneiro. Fundación Editorial El Perro y La Rana, Caracas.

Clarac, J. (2005). El "mito total": razones de su vigencia entre los indígenas y campesinos de Mérida, Venezuela. Boletín Antropológico. Año 23, Nº 63, Enero-Abril. Universidad de Los Andes. Mérida, pp. 67-74.

Clarac, J. (2003). Dioses en el exilio. Representaciones y prácticas simbólicas de la Cordillera de Mérida. Ediciones del Vicerrectorado Académico ULA. Mérida.

Clarac, J. (1996). Mérida a través del tiempo. Los antiguos habitantes y su eco cultural. Universidad de los Andes, Mérida.

Venezuela.
Clarac, J. (1985). La Persistencia de los dioses en el Exilio. Talleres Gráficos Universitarios. Universidad de los Andes, Mérida. Venezuela
Conklin C., H. (1954). An Etnoecological Approach to Shifting Agriculture. Rev. Transactions of the New York Academy of Sciences. Zad Ser. Vol. 17: 133-142.
Contreras Hernández, J. (1985). Subsistencia, Ritual y Poder en Los Andes. Textos de Antropología. Editorial Mitre. Barcelona España.
Cora de, M.M. (2015). Kuai-Mare.Mitos Aborígenes de Venezuela. Monte Ávila Editores Latinoamericana. Caracas
Cresswell, R. y Godelier, M. (1981). Útiles de Encuesta de Análisis Antropológicos.2da. Edición. Editorial Fundamentos. Madrid.
Cunill Grau, P. (2014). Desafíos de la geografía histórica en la integración de los andes y las zonas áridas. En: Diálogo Andino. Nº 44, 2014. pp. 105-122
Cunill Grau, P. (2011). Geohistoria de La Sensibilidad en Venezuela. Ediciones de la Fundación Polar. Caracas.
Cunill Grau, P. (2007). Biodiversidad y Recursos naturales venezolanos para el mundo (siglos XV-XIX). Fundación Editorial El Perro y La Rana. Caracas.
Cunningan, A. (2001). Etnobotánica Aplicada: Pueblos, Uso de Plantas Silvestres y Conservación. Fondo Mundial para la Naturaleza. UNESCO, UK. Ediciones Norden Comunidad Uruguay.
De Robert, P. (1993). Practicas Campesinas en el Páramo de Apure. Fundamentos Ecológicos, Económicos y Sociales de un Sistema de Producción andino. (Cordillera de Mérida Venezuela). Tesis de Doctorado. Postgrado en Ecología Tropical. Universidad de Los Andes, Mérida.
De Robert, P. (1997). Cosas de Dios: Anomalías meteorológicas y enfermedades de las plantas en la Sierra Nevada (Andes venezolanos). En: Antropología Del Clima En El Mundo Hispanoamericano. Tomo I. Ediciones Abya-Yala, Ecuador. pp. 211-239.

Descola, P. (2012). Más allá de la naturaleza y la cultura. Amorrortu. Buenos Aires.

Descola, P. (1988). La selva culta. Simbolismo y praxis en la ecología de los Achuar. Ediciones Abya-Yala, Instituto Francés de Estudios Andinos. Quito.

Descola, P. (1997). Limitaciones ecológicas y sociales del desarrollo de la Amazonía. Un estudio de caso en la Amazonía Ecuatoriana. En: Varios, Población indígena y desarrollo amazónico. Ediciones Abya- Yala. Quito.

Descola, P. (2005). Las lanzas del crepúsculo. Relatos jíbaros. Alta Amazonía. Fondo de Cultura Económica. Buenos Aires.

Díaz-Polanco, H. (2013). Elogio de la Diversidad. Globalización, multiculturalismo y Etnofagía. Monte Ávila Editores Latinoamericana. Caracas.

Díaz-Polanco, H. (2016). El Jardín de las Identidades. La Comunidad y El Poder. Fundación Editorial El Perro y La Rana. Caracas.

Dilthey, W. (1949). Introducción a las Ciencias del Espíritu. Fondo de Cultura Económica, México.

Dilthey, W. (1954). Teoría de las concepciones del mundo. Traducción de Fondo de Cultura Económica, México.

Dilthey, W. (2000). Dos escritos sobre hermenéutica: El surgimiento de la hermenéutica y los esbozos para una crítica de la razón histórica. Ediciones Istmo. Madrid.

Douglas, M. (1988). Símbolos naturales. Exploraciones en cosmología. Alianza Editorial. Madrid, España.

Duque Marcano, Y. (2015). Dinámica del Conocimiento Agrobotánico Local en Mixteque Municipio Rangel del Estado Mérida Venezuela. Trabajo de Grado para Optar al Título de Licenciada en Biología. Facultad de Ciencias, Departamento de Biología. Universidad de Los Andes. Mérida.

Earls, J. (2006). El carácter de la agricultura andina. Experimentación y control en el Estado Inca: Moray. En: La Agricultura Andina. Ante una globalización en desplome. CISEPA-PUCP. Lima. pp.139-156.

Eliade, M. (1991). Symbolism of the Centre in Images and Symbols. University Press Princeton. New York.

Eliade, M. (2002). El Mito del Eterno Retorno. Arquetipos y repetición. Emecé Editores. Buenos Aires

Eliade, M. (2009). El Chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis. Fondo de Cultura Económica. Octava reedición. México.

Eliade, M. (2011). Diario portugués. Editorial Kairós, Barcelona

Ernst, A. (1913). Apuntes para la Etnografía precolombina de la Cordillera de Los Andes. En: Revista Técnica del MOP. Año 3, Nº 36, Caracas, pp. 789-791.

Escobar, A. (2003). Mundos y Conocimientos de Otro Modo. El programa de investigación de modernidad/colonialidad latinoamericano. En: Tabula Rasa. Nº 1, pp.51-86, enero-diciembre. Bogotá, Colombia.

Escobar, A. (2007). La Invención del Tercer Mundo. Construcción y Deconstrucción del Desarrollo. Editorial El Perro y La Rana. Caracas.

Escobar, A. (2010). Territorios de diferencia: Lugar, movimientos, vida, redes. Envión Editores. Popayán, Colombia.

Escobar, A. (2014). Sentipensar con la tierra. Nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia. Ediciones UNAULA (Colección Pensamiento Vivo). Medellín.

FAO. (1978). Las Semillas Agrícolas y Hortícolas: Producción, Control y Distribución. Roma.

Febres Cordero, T y M. Picón-Salas (1952). Mitos y Tradiciones. Antología y Selecciones. Biblioteca Popular Venezolana. Ediciones del Ministerio de Educación, Caracas.

Febres Cordero, T. (1985). El lápiz. Consejo de publicaciones de la Universidad de Los Andes, Mérida, Venezuela.

Feijóo, S. (2010). Mitología Americana. Mitos y leyendas del Nuevo Mundo. Biblioteca de Cuentos Populares. Ediciones Siruela. Madrid.

Florescano, E. (1993). El patrimonio cultural de México. Fondo de Cultura Económica, México.

Foster, G. (1985). Cultura y Conquista. La herencia española en América. Editorial Universidad Veracruzana. México.

Friedemann N. y J. Arocha. (1993). Herederos del Jaguar y la Anaconda. Carlos Valencia Editores. Bogotá.

Fukuoka, M. (1995). La Senda Natural del cultivo: Teoría y Práctica

de una Filosofía Verde. Ediciones Terapión. Valencia, España.
Fukuoka, M. (2000). Revolución de un Rastrojo. Publicaciones Gea. Uruguay
Fukuyama, F. (1992). El Fin de la Historia y el Último Hombre. Editorial Planeta. Madrid, España.
Gadamer, H. (1998). Verdad Y Método. Ediciones Sígueme. Salamanca, España.
Galeano, E. (2004). Las Venas Abiertas de América Latina. Siglo XXI Editores. México.
García Canclini, N. (1990). Culturas Híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad. Grijalbo, México.
García Canclini, N. (1999). Los Usos Sociales del Patrimonio Cultural. En: Patrimonio Etnológico. Nuevas Perspectivas de Estudio. Conserjería de Cultura Junta de Andalucía, pp. 16-33. España.
García Canclini, N. Gramsci con P. Bourdieu. (1984). Hegemonía, consumo y nuevas formas de organización popular. En: Nueva Sociedad. Nº 71, Marzo- Abril, pp. 69-78.
García Canclini, N. (1987, jul.– oct.). ¿Quiénes usan el patrimonio? Políticas culturales y participación social. En: Antropología. Boletín del Instituto Nacional de Antropología e Historia, (15 – 16), 11-24.
García V., Zaida (2012). La Educación Patrimonial en Venezuela desde una visión Latinoamericana: Una propuesta de modelo teórico. Investigación desarrollada para optar al grado de Doctor en la Universidad de Sevilla Departamento de didáctica de la expresión musical y plástica. España.
García, C. T. (2006.) El Mercado Principal (1886-1987) como expresión de la cultura merideña. En: Boletín Antropológico. Año 24, Nº 66, Enero-Abril, Universidad de Los Andes. Mérida, pp. 77-106.
Gavilán Pinto, V.M. (2012). El Pensamiento en espiral. El Paradigma de los Pueblos Indígenas. Working Paper series 40.Editorial Ñuke Mapuförlaget. Santiago de Chile.
Geertz, C. (2003). La Interpretación de las Culturas. Editorial Gedisa. Barcelona, España.

Giraldo O. F. (2018). La ontología de la agri-cultura (ecológica). En: Pensamiento ambiental en la era planetaria. Biopoder, bioética y biodiversidad: una interpretación de los desafíos simbólico-bióticos en la aldea global / Ana Patricia Noguera de Echeverri, editora; Jaime Alberto Pineda Muñoz [y otros cinco]. -- Primera edición. -- Manizales. Universidad Nacional de Colombia. Facultad de Administración. Departamento de Ciencias Humanas; Bogotá: Universidad Nacional de Colombia. Vicerrectoría de Investigaciones. Editorial, pp.79-101

Global Environmental Fund.(2005). Project Executive Summary. Council Work Program Submission Proyect Title: Conservator of the Biodiversity of the Páramo in the Northern and Central Andes (Proyecto Páramo Andino).

Godelier, M. (1968). Las Sociedades Primitivas y el Nacimiento de las Sociedades de Clase según Marx y Engels. Editorial La Oveja Negra. Medellín, Colombia, pp. 88-182.

Godelier, M. (1974). Economía, fetichismo y religión en las sociedades primitivas. Siglo XXI Editores. Madrid, España.

Godelier, M. (1976). Antropología y biología: Hacia una nueva cooperación, Cuadernos Anagrama. Barcelona, España.

Godelier, M. (1990). Lo ideal y lo material. En: Revista de Occidente. Nº 106, pp. 5-14

Godelier, M. (1973). Esquema de Evolución de las Sociedades. Colección Manifiestos. Editorial Latina. Buenos Aires.

Godelier, M. (1974). Racionalidad e Irracionalidad en la Economía. 4ta. edición. Siglo XXI Editores. México.

Godelier, M. (1976). Antropología y Economía. Siglo XXI Editores. México.

Goering, C. A. (1962). Venezuela el más bello país tropical. Universidad de Los Andes, Mérida.

González Ñáñez, O. (2012). Pueblos, Etnicidad y Fronteras en la Orinoquia Venezolana. Mimeo.

González Ñáñez, O. (2008). Relaciones lingüísticas entre los idiomas andinos originarios y los de las Tierras Bajas (lenguas Arawakas y otras familias). Ponencia presentada originalmente en el Coloquio relaciones prehispánicas en

la región andina. Museo de Bellas Artes, Galería de Arte Nacional. Caracas: 04 de mayo de 2004. En: Anthropos de Papel, Año 3, N° 8. Revista del Museo del Táchira. San Cristóbal, pp. 9-22

González Ñáñez, O. (2006a). En busca de los Chontales. Lengua e identidad en los Pueblos del Sur de Mérida. En: Los Pueblos del Sur de Mérida. Donde el tiempo se detuvo. Exxon Mobil, Caracas, 2006.

González Ñáñez, O. (2006b). Proyecto Cuadernos Sobre la Diversidad Cultural: El Estado Mérida. Fundación de Etnomusicología y Folklore (FUNDEF). Coordinador regional: Omar González Ñáñez (ULA) Investigador asociado: Julio Carrillo (ULA) (abril-mayo). Mérida

González Ñ., O. y Bastidas V., L. (2002). Investigaciones etnolingüísticas sobre el fenómeno 'Chontal' en la cuenca alta y media del Chama y en el sector Panamericana del Sur del Lago de Maracaibo. En: Boletín Antropológico 56: 815-42.

González-Muñoz, J. (2010). La territorialidad de los pueblos originarios: una historia de despojos y violaciones en el Abya Yala, Cadernos do LEPAARQ – Textos de Antropologia, Arqueologia e Patrimônio.

González-Muñoz, J. (2008). El Imperio de los incas: Una canción que retumba entre las altas montañas. Editorial El Perro y LA Rana. Caracas.

Gordones Rojas, G.; González, L.; Osorio, M. y L. Meneses Pacheco (2019). Diversidad genética de papas de comunidades Andinas Venezolanas, mediante caracterización morfológica, molecular y polínica. En: Revista Latinoamericana de la Papa. 23 (1): 3 – 13, 2019.

http://ojs.papaslatinas.org/index.php/rev-alap/index.

Gordones Rojas, G. y L. Meneses Pacheco (2005). Arqueología de la Cordillera de Mérida. Mérida: Ministerio de la Cultura, Universidad de Los Andes, Ediciones Dabánatà.

Gordones Rojas, G. y L. Meneses Pacheco (2004). El poblamiento prehispánico de la Cordillera Andina de Mérida-Venezuela. En: Boletín Antropológico. Vol. 22, Núm. 60, Enero-Abril.

Universidad de los Andes. Mérida, Venezuela, pp. 37-71
Gras, C y V. Hernández. (2013). El Agro como negocio. Producción, sociedad y Territorios en la Globalización. Editorial Biblos Sociedad. Buenos Aires.
Grupo Kisnacuy. (2004). Estudio sobre el Análisis de las Frases y Vocabulario de la Lengua Timote que aparecen en "Los Aborígenes del Occidente de Venezuela", de Alfredo Jahn; con referencias a los trabajos de Amilcar Fonseca ("Dialecto Kuikas"), José Ignacio Lares ("Etnografía del Estado Mérida"), Tulio Febres Cordero ("Procedencia y Lengua de los Aborígenes de los Andes Venezolanos) y Américo Briceño ("Idioma de los Cuycas"). Departamento de Instrucción y Formación. Mucuchíes, Mérida. Mimeografiado.
Habermas, J. (1981a). Historia y crítica de la opinión pública. Gustavo Gili, Barcelona.
Habermas, J. (1981b). Conocimiento e interés. Taurus, Madrid.
Habermas, J. (1984). Ciencia y técnica como ideología. Tecnos, Madrid.
Habermas, J. (1985a). Conciencia moral y acción comunicativa. Península, Barcelona.
Habermas, J. (1985b). El discurso filosófico de la modernidad. Taurus, Madrid.
Habermas, J. (1987a). Teoría y práctica; Teoría y praxis. Estudios de filosofía social. Tecnos, Madrid.
Habermas, J. (1987b). Teoría de la acción comunicativa. Volumen 1: Racionalidad de la acción y racionalización social. Taurus, Madrid.
Habermas, J. (1987c). Teoría de la acción comunicativa. Volumen 2: Crítica de la razón funcionalista. Taurus, Madrid.
Habermas, J. (1991). La Necesidad de la Revisión de la Izquierda. Tecnos, Madrid.
Habermas, J. (1998). Facticidad y validez. Trotta, Madrid.
Habermas, J. (2003). Acción comunicativa y razón sin trascendencia. Paidós, Barcelona.
Hernández, T. y A. Lalama (2009). Aspectos de tecnología agrícola andina. En: Ciencia Andina. Wladimir Serrano, Compilador, Ediciones Abya-yala, pp. 331-350. Quito, Ecuador.

Hjelmslev, L (1961).Prolegómenos a una teoría del lenguaje. Bloomington. Indiana University Press.
Hobsbawm, E. (2002). La Invención de la tradición. Editorial Crítica, Barcelona, España.
Houtart, F. (2007). Deslegitimar el capitalismo. Reconstruir la esperanza. Fundación Editorial El Perro y La Rana. Serie Cuestiones Geopolíticas, Caracas.
Huanacuni Mamani, F. (2010). Buen Vivir/Vivir Bien Filosofía, Políticas, Estrategias y Experiencias Regionales Andinas. Lima, Perú.
Instituto de Patrimonio Cultural. (2006).Catálogo del Patrimonio Cultural Venezolano (2004-2006). Municipio Rangel, edo. Mérida. Ministerio de la Cultura de Venezuela. Caracas.
Jahn, A. (1927). Los Aborígenes del Occidente de Venezuela. Litografía y Tipografía del Comercio. Caracas.
Jimeno, M.; Murillo, S. Liliana y M. Martínez (2012). Etnografías contemporáneas: trabajo de campo. Universidad Nacional de Colombia. Facultad de Ciencias Humanas. Centro de Estudios Sociales (CES), 316 pp. (Colección Semilleros; 4). Bogotá.
Johnson, M. (1992). Research on Traditional Environmental Knowledge: Its Development and Its Role. En: M. Johnson, LORE. Capturing traditional enviornmental knowledge (pp. 10-33). Otawa: Dene cultural institute.
Koohafkan, P. y M. A. Altieri (2011). Sistemas Ingeniosos del Patrimonio Agrícola Mundial Un Legado para el Futuro. Ediciones de la Organización de las Naciones Unidas para la Agricultura y la Alimentación, Roma.
La Marca, F. y F. Silva Costa. (2015). El Paisaje Cultural Andino en el Estado Mérida: una contribución Geográfica. En: Geografía Ensino y Pesquisa. Vol. 19, Nº Especial. Mérida, pp. 69-79.
Langebaek Rueda, C. H. (1987). Informe Preliminar Sobre Tasas –Tusas- de Maíz Arqueológico Encontradas en Pasca, Cundinamarca. En: Boletín de Arqueología; Año 2, Nº 3. Bogotá.
Lares, J. I. (1907). Etnografía del estado Mérida. (Escrita en 1883 para la conmemoración del centenario del Libertador).

Imprenta del Estado Mérida.
Leff, E. (1977). Etnobotánica, biosociología y ecodesarrollo. En: Revista Nueva Antropología.6 (2):99-110.
Llambí L. y, Cuesta F. (2014). La diversidad de los páramos andinos en el espacio y en el tiempo. En: Avances en investigación para la conservación de los páramos andinos. CONDESAN.
Llambí, L. D., Sarmiento, L., R. Rada y J. Fermín. (2013). La evolución de la investigación ecológica en los páramos de Venezuela: múltiples visiones de un ecosistema único. Medina, E., Huber, O., Nassar, J., Navarro, P. En: Recorriendo el paisaje vegetal en Venezuela. Ediciones IVIC, Instituto Venezolano de Investigaciones Científicas. Caracas, Venezuela. P.p: 173-209.
López Del Pozo, E. (1992a). Etnobiología: Síntesis Teórica. América Negra 3:145-166.
López Del Pozo, E. (1992b). Notas Etnográficas de los parameros venezolanos. Boletín Antropológico 24:59-82.
López Del Pozo, E. (1993). Páramo: Diferentes Visiones. En Carlos Schubert y Leonel Vivas El Cuaternario de la Cordillera de Mérida. Andes Venezolanos. Universidad de Los Andes/ Fundación Polar. Mérida. pp. 109-121.
López Velasco, S. (2010). Ecomunitarismo, Socialismo del Siglo XXI e Interculturalidad. Fundación Editorial El Perro y la Rana. Colección Venezuela Adentro. Caracas.
López, R y F. Contreras. (2007). Sistemas de producción agrícola sostenible en los Andes de Venezuela: Agricultura Orgánica. Avances en Química, 2(3), 23-33 (2007)
López-Zent, E (1994). Etnobotánica de los Páramos en Venezuela. En J. Salazar and A. Jaimes (Eds.).Homenaje a Erika Wagner. En: Boletín del Museo Arqueológico de Quíbor, Edición Especial. (3): 67-92.
López-Zent, E. (1993) Plants and People of the Venezuelan Páramos.En: Antropológica. 79:17-42.
López-Zent, E. (1995) Las percepciones parameras del ecosistema páramo: un análisis de atributos criteriales y variación del informante. Scientiæ Guaianæ. Special Issue. (3):238-268 Editor general Otto Huber.

Lovelock, J.E. (1985).Gaia: Una Nueva Visión de la Vida sobre la Tierra. Ediciones Orbis, S.A. Barcelona, España.

Maestre Alfonso, J. (1976). La Investigación en Antropología Social. Akal Editor. Madrid, España.

Márquez, M. A. (2018).Las Semillas en la Agroculturalidad de los Andes Venezolanos. (Etnografía del Patrimonio Biocultural). Tesis Doctoral presentada para optar al grado de Doctor en Patrimonio Cultural. Universidad Latinoamericana y del Caribe. Caracas, 346 p. Aporte Inédito, Mención Honorifica y Mención Publicación.

Márquez, M. A. (2017). Agroculturalidad y Patrimonio Cultural: una mirada desde el patrimonio bio-cultural. En: Missões. Revista de Ciências Humanas e Sociais. V. 3, n.1, jan-jul. 2017, pp. 132- 153.

Márquez, M. A. (2015). Conucos, Cayapas y Cabañuelas: Biopatrimonio, Saberes Comuneros y Tradiciones Agro-Culturales de los cumanagoto. En: Ser de imagen y de signo: Abordajes sobre el patrimonio cultural. Fondo Editorial de la Universidad Latinoamericana y del Caribe (FEULAC). Caracas, pp. 221-243.

Márquez, M. A. (1994). El Conuco, Aspectos Etnográficos para su comprensión. Actas del IV Congreso Venezolano de Sociología y Antropología. Maracay Edo. Aragua.

Márquez, M. A. (1991). El Conuco una alternativa Socio-Cultural de Resistencia en la Comunidad Indígena de Píritu. Revista AREMI. Año 1. N° 2.

Márquez, M. A. (1986). El Conuco y sus perspectivas de desarrollo. Memorias del XI reunión de la Caribbean Studies Asociación Venezolana para el Avance de la Ciencia. Caracas. UCV.

Márquez, M. A. (1984). Conucos, Cayapas y Cabañuelas. Comunidad Indígena de Píritu. Tesis de Grado (inédita), Escuela de Antropología, FACES, Universidad Central de Venezuela, Caracas.

Martín, C. A. y S. Tillet (1984). Maíz prehispánico en un abrigo rocoso del Estado Mérida, Venezuela. En: Boletín de la Sociedad Venezolana de. Espeleología: 21: 17-20, 2 fgs. Caracas.

Martín-Barbero, J. (2012) Nuevos mapas, nuevos retos. En: Autogestión. Ediciones Colectivas de ilusionistas sociales y Coodita UNILCO-espacio nómada. Sevilla, España, pp. 115-129.

Martin-Barbero, J. –et al-. (1998). Mapas Nocturnos: Diálogos con la obra de Jesús Martin-Barbero. Siglo del Hombre Editores Universidad Central. Bogotá.

Martínez Veiga, U. (1985). La Ecología Cultural de una Población de Agricultores. Textos de Antropología. Editorial Mitre. Barcelona, España.

Marx, C. (2000). El Capital. Fondo de Cultura Económica. México

Maturana, H. y Varela, F. (2003 [1984]). El árbol del conocimiento. Las bases biológicas del entendimiento humano. Editorial Lumen. Buenos Aires.

Mayet Christian, C. (1998). Nuestras amigas las plantas. 2da. Edición, Editorial imprenta UCV, Caracas.

Melgar Bao, R. (2002). Globalización y cultura en América latina Crisis de la Razón y de la axiología patrimonial. En: Antropología y Complejidad. Compilador: Rafael Pérez-Taylor. Gedisa Editorial Barcelona, España.

Mendieta, E. (1996). "La colonización de la semilla" o cómo el tiempo desentraña el espacio. Modernidad, Posmodernidad y Transmodernidad: Una Búsqueda Esperanzadora del Tiempo. En: Universitas philosophica 27, diciembre 1996, Bogotá, Colombia, pp. 82-83.

Meneses Pacheco, L. y G. Gordones Rojas (2003). Nuevas investigaciones en contextos precoloniales de la Cordillera Andina de Mérida: Arqueología en la Cuenca del Río Nuestra Señora. En: Boletín Antropológico. Año 21, Nº 57, Enero-Abril. Universidad de Los Andes. Mérida, pp. 21-46.

Mignolo, W. (2011). Historias Locales/ Diseños Globales. Colonialidad, Conocimientos Subalternos y Pensamientos Fronterizos. Ediciones Akal. Madrid, España.

Monasterio M. (1980b). Poblamiento humano y uso de la tierra en los altos Andes de Venezuela en: En: Monasterio M. (Editora): Estudios Ecológicos en los Páramos Andinos, Ediciones de la Universidad de Los Andes. Mérida, Venezuela, pp. 170-

198
Monasterio, M. (2003). Del frailejón a la papa,... entre la conservación y la agricultura. Una apuesta permanente por el reencuentro entre Ecología y Sociedad en el escenario de los páramos andinos. Entrevista de Nellyana Salas. En: Fermentum. Año 13 - Nº 36 - Enero – Abril. Mérida, Venezuela, pp. 153-173.

Monasterio, M. (2002). Evolución y Transformación de Los Páramos en la Cordillera de Mérida: Paisajes Naturales y Culturales en Venezuela. En: Mujica, E. (Ed): Paisajes Culturales en los Andes. UNESCO, Lima, pp. 99-109.

Monasterio, M. y S. Reyes (1980a). Diversidad ambiental y variación de la vegetación en los páramos de Los Andes de Venezuela. En: Monasterio M. (Editora): Estudios Ecológicos en los Páramos Andinos, Ediciones de la Universidad de Los Andes. Mérida, Venezuela.

Montero, A. (2012) La Autogestión Social en la práctica comunitaria: Encuentros, resistencias y participación. En: Autogestión. Ediciones Colectivas de ilusionistas sociales y Coodita UNILCO-espacio nómada. Sevilla, España, pp. 225-230.

Moreno, P. J. (2009). Píritu La Anciana de los Tiempos. Fondo Editorial Caribe. Barcelona, Anzoátegui.

Morín, E. (1999). La Cabeza Bien Puesta. Nueva Visión. Buenos Aires.

Morón, C. (2013). De la carne a la piedra Petroglifos y Símbolos en las Mitologías Amerindias y la Literatura Universal. Fondo Editorial Fundarte, Caracas.

Mosonyi, E.E. (2017). La nueva antropología del sur en el contexto de la actual situación nacional y mundial, con atención especial a nuestra sociodiversidad y lingodiversidad. En: Antropologías del Sur cinco miradas. Jacqueline Clarac de Briceño, Esteban Krotz, Esteban Emilio Mosonyi, Nelly García Gavidia y Eduardo Restrepo. Biblioteca Digital Latinoamericana de Antropologías. Colección Memorias. Red de Antropologías del Sur. Venezuela, pp. 59-77.

Mosonyi, E. E. (2006). Reflexiones Críticas en torno al Caribe. Ministerio de Educación y Deportes de la R.B. de Venezuela. Caracas

Mosonyi, E. E. (2012). Formaciones plurietnica en la Venezuela actual: una perspectiva preliminar. Construyendo Diálogos en las Américas. En: Actas del 54 Congreso Internacional de Americanistas. Viena, Austria, 15 al 20 de Julio de 2012.

Nassar J. y otros. (2008). Human, Ecological and Biophysical Dimensions of Tropycal Dry Forests. Ediciones IVIC. Caracas.

Nates Cruz B. y P. Cerón (1997). El Tiempo que Nace: Percepción de los fenómenos meteorológicos entre los paeces (Colombia). En: Antropología Del Clima En El Mundo Hispanoamericano. Tomo I. Ediciones Abya-Yala, Ecuador, pp. 57- 82.

Navarro, C. (2009). Venezuela y su diversidad cultural. En: Fiestas y rituales. Memorias del X Encuentro para la Promoción y Difusión del Patrimonio Inmaterial de Países Iberoamericanos. Instituto Nacional de Cultura del Perú, Corporación para la Promoción y Difusión de la Cultura, Pontificia Universidad Católica del Perú y Centro Regional para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial de América Latina/ CRESPIAL. Lima, Perú 2. Noviembre de 2009

Nietschmann, B. (1970). The Substances of Subsistence. En: Geographic Research in Latin American. Benchmark. Pp: 167-181.

Niño, A. (1994). Tipología de Cámaras Funerarias para la Cordillera de los Andes de Mérida. Museo Arqueológico Gonzalo Rincón Gutiérrez. Universidad de Los Andes. Mérida.

Obelmejias, G. (2016). Aproximación a Los Procesos de Reapropiación/Restitución/Participación Social de Los Pueblos Indígenas de la República Bolivariana de Venezuela de sus Patrimonios Culturales: 3 Estudios de Caso. En: Patrimonio Cultural: Desafíos y propuestas en salvaguarda de nuestro Patrimonio Cultural. Fondo Editorial de la Universidad Latinoamericana y del Caribe (FEULAC). Caracas, Venezuela, pp. 32- 43.

Organización de las Naciones Unidas (2015). Agenda 2030 para el Desarrollo Sostenible. Cumbre para el Desarrollo Sostenible.

Septiembre de 2015. Nueva York.
Ortiz, F. (1973). Contrapunteo Cubano del Tabaco y el Azúcar. Biblioteca Ayacucho. Caracas.
Osborn, A. (1985). El Vuelo de las Tijeretas. Fundación de Investigaciones Arqueológicas Nacionales, Banco de la República. Bogotá.
Pacheco Balanza, Diego. (2013). Vivir Bien en Armonía y Equilibrio con la Madre Tierra: una propuesta para el cambio de las relaciones globales entre los seres humanos y la naturaleza. Universidad de la Cordillera. Fundación de la Cordillera, La Paz.
Pachón Castrillón, X. (1996). Los Nasa o la gente Páez. Geografía Humana De Colombia. Región Andina Central. En: Colombia. Imprenta Nacional de Colombia, v. pp. 87-150.
Pachón Castrillón, X. (1997a). El Nasa Yuwe, o la lucha por la supervivencia de una lengua dominada. Lenguas Amerindias. Condiciones socio-lingüísticas en Colombia. En: Colombia. Editorial Patriótica del Instituto Caro y Cuervo, v. pp. 269 - 319.
Pachón Castrillón, X. y Correa. F. (1997b). Lenguas Amerindias. Condiciones socio-lingüísticas en Colombia En: Colombia. Editorial Patriótica. Instituto Caro y Cuervo
Pachón, Castrillón, X. (1987). Introducción a la Colombia Amerindia, ICAN. Bogotá
Palomares, R. (2016). Antología Poética. Monte Ávila Editores. Caracas
Pargas, L. (2007). El Tiempo como Representación: Voces y Silencios en los Altos Páramos Andinos de Mérida. En: Nómadas. Revista Critica de Ciencias Sociales y Jurídicas. 16 (2007.2)
Parra, A. y F. Casas. (2007). Agrodiversidad Parientes Silvestres y Cultura. En: Leisa Revista de agroecología. Vol. 23, Nº 2, pp. 5-8.
Pavesse, C. (1957). El Oficio de Poeta. Retorno al hombre. Editorial Nueva Visión.
Pérez Arriaga, R. (2004). El páramo de Gavidia: Historia del paisaje a través de la tradición oral. II Congreso Nacional de

Antropología, Noviembre. ULA. Mérida, Venezuela.

Pérez Verdi, R. y J. L. Sulvaran. (2012). Tramas y sentidos: Racionalidad y saberes ambientales, abriendo la complejidad. En: Patrimonio biocultural, saberes y derechos de los Pueblos originarios. CLACSO- Universidad Intercultural de Chiapas. México, pp. 17-26.

Picón Salas, M. (1943). Viaje al amanecer. Mérida.

Piñerúa, F. (1989). La etnobotánica tradicional entre los descendientes de los indígenas Píritu. Escuela de Antropología, FACES, Universidad Central de Venezuela, Caracas.

Pittier, H. (1978). Manual de las Plantas Usuales de Venezuela y su suplemento. Fundación Eugenio Mendoza, Caracas.

Porto Gonçalves, C. W. (2001). Geo-Gráficas. Movimientos sociales, nuevas territorialidades y sustentabilidad. Siglo XXI Editores. México DF.

Porto Gonçalves, C. W. (2006). A Globalização da Natureza e a Natureza da Globalização. Civilização Brasileira. México DF.

Pompa, G. (1976). Medicamentos Indígenas. Editorial América S.A. 43 Edición, Madrid.

Quijano, A. (2000). El Fantasma del Desarrollo en América Latina. En: Revista. Venezolana de Economía y Ciencias Sociales, 2000, Vol. 6 Nº 2 (mayo-agosto), pp. 73-90

Quintero de Contreras, M. E. (2005). La actividad turística como base económica del desarrollo sustentable de la comunidad de Gavidia ubicada en el parque nacional Sierra Nevada. En: Economía, Nº 21. enero-diciembre, pp. 59-84

Ranaboldo, C. y A Schejtman. (Editores). (2009). El valor del patrimonio cultural territorios rurales, experiencias y proyecciones latinoamericanas. IEP Instituto de Estudios Peruanos. Lima.

Red de Conservación de la Biodiversidad Campesina (2006). Las Curadoras de Semillas. Contribución del Conocimiento Tradicional al Manejo descentralizado de la Biodiversidad. Biodiversidad. Nº 47 Enero, pp. 20-25.

Reyes-García, V., & Martí, N. (2007). Etnoecología: punto de encuentro entre naturaleza y cultura. En: Revista científica y tecnológica de ecología y medio ambiente. Ecosistemas,

3(16), 46-55.
Ricouer, P. (2002). Del Texto a la Acción. Ensayos de Hermenéutica II. Fondo de Cultura Económica. México.
Ricouer, P. (2004). Tiempo y Narración. Configuración del Tiempo en el Relato Histórico. Siglo XXI Editores. México.
Ricouer, P. (2006). Teoría de la Interpretación. Discurso y Excedente de Sentido. Siglo XXI Editores y Universidad Iberoamericana. México.
Roig. E. (2010). Magui Balbuena, Semilla para la Buena Siembra. Editorial El Perro y La Rana. Caracas.
Rojas Bencomo, E. (2018). Arqueología en Jicacuy: Aproximación a las prácticas funerarias originarias en la Cordillera Sur de Mérida. Museo Arqueológico Gonzalo Rincón Gutiérrez Instituto de Investigaciones Bioantropológicas y Arqueológicas Universidad de Los Andes. Mérida.
Rojas López, J.J. (2015). Del Agrarismo Histórico a los desafíos del Desarrollo Territorial en Venezuela. Escuela de Geografía Facultad de Ciencias Forestales y Ambientales Universidad de Los Andes. Mérida, Venezuela.
Romero, A. y Vázquez, L. D. (Coordinadores). (2012). Patrimonio biocultural, saberes y derechos de los Pueblos originarios. CLACSO- Universidad Intercultural de Chiapas. México.
Romero, L. (2003). Hacia una nueva racionalidad socio-ambiental en los Andes paperos de Mérida. ¿De qué depende? En: Fermentum. Nº 13. Nº 36.
Romero, L. (2005.c). La estrategia de la semilla en el sistema papero de los Andes de Mérida. Una visión desde la perspectiva agroecológica. Tesis de doctorado, postgrado de Ecología Tropical, Instituto de Ciencias Ambientales y Ecológicas, Facultad de Ciencias de la Universidad de Los Andes, Mérida.
Romero, L. (2011). Abrazando la nueva cientificidad: una vivencia transformadora al abrigo de papas, páramos y campesinos. En: Nuestramérica 1.
Romero, L. y M. Monasterio. (2005.b). Papas Negras, papas de páramo. Un pasivo socio ambiental de la modernización agrícola en Los andes Venezolanos, ¿es posible recuperarlas? En: Boletín Antropológico. Año 23, Nº 64. Mato-agosto.

Universidad de Los Andes, Mérida

Romero, L., Fermín, G., Vielma, M., Tacoronte, M., Gordones, G., Ablan, E., Higuera, C., González, N. y Suescún, A. (2006). Rescate del circuito agroalimentario de las papas nativas en los Andes de Venezuela. Segunda etapa de la Red de Innovación Productiva de la Papa en el municipio Rangel. Fundacite, Ministerio de Ciencia y Tecnología y Universidad de Los Andes. Mérida.

Romero, L., Monasterio, M. y Salas, N. (2002). Las papas negras de los Andes de Venezuela: evocación en los huertos de los campesinos parameros. Ponencia presentada ante el 2do. Simposio Internacional Perú-Bolivia de Papas de Altura y Cañihua. Universidad del Altiplano. Puno, Perú.

Romero, R. (2009). Red Socialista de Innovación Productiva Integral del Cultivo de Papa en el municipio Rangel estado Mérida - Venezuela. Mucuchíes, septiembre. Asociación de Productores del Páramo. PROINPA.

Ruiz Blanco, Fray M. (1965). Las Misiones de Píritu. Biblioteca Academia Nacional de la Historia, Caracas.

Ruiz, P. (2019). Campesinos. Monte Ávila Editores Latinoamericanos. Caracas.

Sahlins, M. (1977). La Economía de la Edad de Piedra. Akal Editor, Madrid, España.

Salas, J. C. (1956). Etnografía de Venezuela (Estados Mérida, Trujillo y Táchira): Los Aborígenes de la Cordillera de Los Andes. Talleres Gráficos de la Universidad de los Andes, Mérida, Venezuela.

Salas, J. C. (1997). Tierra Firme. Venezuela y Colombia. Etnología e Historia. Fundación Julio C. Salas. Caracas.

Samudio, E. (1995). Proceso de poblamiento y asignación de resguardos en los Andes venezolanos. En: Revista Complutense de Historia de América. Nº 21, pp. 167-208. Servicio de Publicaciones UCM. Madrid, 1995

Samudio, E. (S/F). El Proceso de Poblamiento en la Mérida Colonial, rasgos fundamentales. Universidad de Los Andes. Mérida.

Sánchez Garrafa, R. (2011). Simbolismo y ritualidad en torno a la papa en los Andes. En: Investigaciones Sociales. Vol.15

N°27, UNMSM/IIHS, Lima, Perú, pp.15-42.

Sanoja, M. (1966). La Agricultura y el desarrollo de comunidades agrícolas estables entre los grupos aborígenes prehispánicos del Norte de Sur América. Serie Antropológica. Nº 1. Universidad de Los Andes, Mérida.

Sanoja, M. (1980). Los Sistemas Agrarios. En: Boletín Bibliográfico de Antropología Americana. Instituto Panamericano de Geografía e Historia. O.E.A. Vol.: XL, Nº 49, México.

Sanoja, M. (1981). Los Hombres de la Yuca y el Maíz. Monte Ávila Editores, C.A. 1ra. Edición, Caracas.

Sarmiento, L., M Monasterio, M., y M. Montilla (1993a). Ecological bases, sustainability, and current trends in traditional agriculture in the Venezuelan high Andes. In: Mountain Geoecology of the Andes: Resource Management and Sustainable Development. Vol. 13, No. 2. (May 1993), pp. 167-176.

Sarmiento, L., Monasterio, M. (1993b). Elementos para la interpretación ecológica de un sistema agrícola campesino de los Andes venezolanos (páramo de Gavidia). En: Rabey, M. (Ed.). El Uso Tradicional de los Recursos Naturales en Montañas: Tradición y Transformación. UNESCO-ORCYT. Montevideo, pp. 55- 77.

Schnee, L. (1984). Plantas Comunes de Venezuela. Ediciones de la Biblioteca. Universidad Central de Venezuela. Caracas.

Schultes, R. E. y A. Hofmann (2000). Plantas de los dioses: Orígenes del uso de los alucinógenos. Fondo de Cultura Económica, 2ª edición. México

Senkowski, Reinhard (2006). Concepto de metabolismo cultural para evitar la monocultura en el tren del monoglobalismo. Cuicuilco, vol. 13, núm. 38, septiembre-diciembre. Escuela Nacional de Antropología e Historia. pp. 225-245 Distrito Federal, México

Senkowski, Reinhard (2012). Metabolismo Cultural como Estrategia para Preservar la Identidad Cultural y Ecológica. Palibrio.

Serrano, V. (S/F). La revalorización del saber indígena y popular en el nuevo paradigma. En: Ciencia Andina. Vladimir Serrano, Compilador, Quito, Ediciones Abya-Yala, pp.10-38.

Serratos Hernández, J. A. (2009). El origen y la diversidad del maíz en el continente americano. Universidad Autónoma de la Ciudad de México.

Shady R. y C. Leyvala. (2003). Ciudad sagrada de Caral-Supe. Los orígenes de la civilización andina y la formación del Estado prístino en el antiguo Perú. Instituto Nacional de Cultura Proyecto Especial Arqueológico Caral-Supe. Lima, Perú.

Shanin, T. (1971). Campesinos y Sociedades Campesinas. Fondo de Cultura Económica. México.

Shanin, T. (2008). Licóes camponesas. En: Campesinato e territórios em disputa. Eliane Tomiasi Pulino y Joao Edmilson Fabrini (organizadores). Editora Expressao Popular, Sao Paulo, 2008.

Shiva, V. (1999). El saber propio de las mujeres y la conservación de la biodiversidad. En: Cuadernos del Guincho. Año 1999, Número 7, pp. 90-99.

Shiva, V. (2007). Los monocultivos de la mente. Fineo. Monterrey.

Shiva, V. (2014). Las Nuevas Guerras de la Globalización. Semillas, Agua y Formas de Vida. Editorial Popular. Madrid, España.

Shiva, V. y M. Mies. (1998). La praxis del ecofeminismo. Biotecnología, consumo, reproducción. Icaria Editorial. Barcelona.

Silva Pérez, R. y V. Fernández Salinas (2015).Los paisajes culturales de UNESCO desde la perspectiva de América Latina y el Caribe. Conceptualizaciones, situaciones y potencialidades. En: Revista INVI, 30(85), pp.181-212

Simón, Fray P. (1963). Noticias historiales de Venezuela. Biblioteca de la Academia Nacional de la Historia. Fuentes para la Historia Colonial de Venezuela, Caracas, tomo II

Smith, J.; Cartaya, V.; Llambí L.; y J. Toro, (2013). Análisis participativo del uso de la tierra y la calidad de vida en dos páramos de Venezuela: importancia para el diseño de estrategias de conservación. En: Avances en investigación para la conservación de los páramos andinos, CONDESAN.

Stivelman, A. (2016). Introducción a la cosmovisión andina / Alan Stivelman; Darío Bermúdez; María Monachesi; coordinación general de Darío Bermúdez. 1a ed. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires.

Suárez, M. M y M. Dipolo. (1973). Enfermedades Populares y Migraciones en Los Andes. Monte Ávila Editores. Caracas.

Suárez, N. y H., Ramírez (2010). El antiguo pueblo de la sal. Piñango, estado Mérida, Venezuela. Un documento testimonial y fotográfico. En: Consciencia y Diálogo. Año 1, Nº 1, Enero-diciembre. pp. 103-119.

Tapia, M. E. y A.M. Fries. (2007). Guía de campo de los cultivos andinos. FAO y ANPE. Lima.

Thrupp, L. (1998). Cultivating diversity, agrodiversity and food security. World Resources institute. USA.

Tillett, S. (1995). Guía introductoria de Etnobotánica, Ediciones Facultad de Farmacia – UCV, Caracas.

Toledo, V. (1994). La Diversidad Biológica de México. Nuevos retos para la Investigación en los noventas. En: Ciencias. Nº34. Abril-Junio. pp.: 43-57.

Toledo, V. (2005). La Memoria Tradicional: La Importancia Agroecológica de los Saberes Locales. En: Leisa Revista Agroecológica. México.

Toledo, V. (2013). Ecología, Espiritualidad y Conocimiento: de la sociedad del riesgo a la sociedad sustentable. Programa de las Naciones Unidas para el Medio Ambiente Oficina Regional para América Latina y Universidad de Puebla, Puebla, México.

Toledo, V. y N. Barrera-Bassols (2008). La Memoria Biocultural: la importancia ecológica de las sabidurías tradicionales. Icaria Editorial. Barcelona, España.

Toledo, V.; Alarcón-Cháires, P y L. Barón. (2002) La Modernización Rural de México: Un análisis Socieecológico. Ediciones de Secretaría de Medio Ambiente y Recursos Naturales (SEMARNAT), Instituto Nacional de Ecología (INE-SEMARNAT). Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) Instituto de Ecología. México, D.F.

Tuan, Yi – F. (2007). Topofilia. Melusina. España.

Valdez, F. (2006). Agricultura Ancestral, Camellones y Albarradas. Contexto social, usos y retos deI pasado y deI presente. Coloquio Agricultura Prehispánica sistemas basados en el drenaje y en la elevación de los suelos cultivados. Organizado

por: Jean Vacher, Alexandra Yépez, Jean-François Bouchard, Pierre UsseImann y Francisco Valdez. Francisco Valdez Editor. Tomo N° 3 de la Colección Actas & Memorias del IFEA. Ediciones Abya-Yala-Instituto Francés de Estudios Andinos y el Institut de recherche pour le developpement (IRO). Quito, Ecuador.

Varela, F. (1999). Ethical know-how.Action, wisdom and cognition. Stanford University Press. Stanford.

Varesse, S. (1977). Ecología de la Selva Amazónica. Ciencia Nueva, Nº 33. pp. 46.

Vargas Rocancio, L. D. (2011). Sistemas de Conocimiento Ecológico Tradicional y sus Mecanismos de Transformación: El caso de una chagra Amazónica. Tesis presentada como requisito parcial para optar al título de Magister en Biociencias y Derecho. Universidad Nacional de Colombia. Facultad de Derecho, Ciencias Políticas y Sociales. Maestría en Biociencias y Derecho. Bogotá, D.C., Colombia

Vargas, I. (1969). La Fase San Gerónimo; investigaciones arqueológicas en el Alto Chama. Instituto de Investigaciones Económicas y Sociales, FACES-UCV. Caracas.

Varios Autores (2016). Semillas del Pueblo: Luchas y resistencias para el resguardo y reproducción de la vida. Editorial La Estrella Roja, Fundación Editorial El Perro y la Rana, Caracas.

Varios Autores. (2001). Visión de la biodiversidad de los andes del norte. Recopilación y Edición Susanne Palminteri y George Powell. Ediciones WWF-FUDENA-Fundación Natura, Santiago de Cali, Colombia.

Vasco, L. G. (2007). Así es mi método en etnografía. This is my method of ethnography Assim é meu método na etnografía. Trascripción revisada y corregida de la charla dictada el día 17 de noviembre del 2000 en el curso Teoría Antropológica II (Malinowski) en la Universidad Nacional de Colombia. En: Tabula Rasa., Nº 6: 19-52, enero-junio 2007. Bogotá, Colombia.

Velásquez, N. (1985) Población Indígena de Mérida, Siglos XVI y XVII. Ediciones de la Universidad de Los Andes. Mérida.

Velásquez, R. (2010). Los Akawaio, Indígenas del Esequibo

Territorio en Reclamación. Ediciones del Consejo Nacional de Universidades la OPSU. Caracas
Velásquez. R. (1987). Chamanismo, mito y religión en cuatro naciones étnicas de América aborigen. Biblioteca de la Academia Nacional de la Historia. Academia Nacional de la Historia, Caracas.
Velásquez. R. (2008). Estética Aborigen. Ediciones de Fundarte-Alcaldía de Caracas. Caracas.
Vilaseca, M. (2012) Desarrollo popular sostenible, autogestión e intervención comunitaria. Apología a la cotidianidad. En: Autogestión. Ediciones Colectivas de ilusionistas sociales y Coodita UNILCO-espacio nómada. Sevilla, España P.p.:208-215
Viveiros de Castro, E. (2010). Metafísicas caníbales: Líneas de antropología postestructural. Katz Editores. Buenos Aires-Madrid
Von Franz, M-L, (1978). Mitos de Creación. Monte Avila Editores, Caracas
Wagner, E. (1973). El mundo natural y cultural de los aborígenes prehispánicos de los Andes venezolanos. En: Líneas. Nº 191. Caracas
Wagner, E. (1979). Arqueología de los Andes venezolanos. En: El Medio Ambiente Páramo. M. Salgado-Labouriau, editor. Ediciones CIET-IVIC/MAB-UNESCO. Pp.208-218. Caracas.
Wagner, E. (1978). Los Andes Venezolanos: arqueología y ecología cultural. Ibero-Amerikanisches Archiv. NF Jg. 4 Holanda.
Wagner, E. (1980). La Prehistoria de Mucuchíes. Montalbán. Nº 10, UCAB, Caracas. pp. 913-936.
Wagner, E. (1991). Más de Quinientos años de Legado Americano al Mundo. Cuadernos Lagoven. Caracas.
Wallerstein, I. (2006). Análisis de Sistema-Mundo: Una Introducción. Siglo XXI Editores, México.
Wallerstein, I. y otros. (2006). Abrir Las Ciencias. Siglo XXI Editores, México.
Wolf, E. (1971). Los Campesinos. Nueva Colección Labor. Editorial Labor S.A. Barcelona, España.

World Commission on Environment and Development (WCED). (1987).Our Common Future (Brundtlland Report), United Nations.New York.

Xiaotong, F. (2010). La vida campesina en China. Una investigación de campo sobre la vida rural en el valle del Yangtsé. Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social. Universidad Autónoma Metropolitana. Universidad Iberoamericana. México.

Zarrillo, S., y F. Valdez (2013). Evidencias del cultivo de maíz y de otras plantas en la ceja de selva oriental ecuatoriana (Evidence for the cultivation of maize and other plants in the Ecuadorian Upper Amazon). En: Actas del Coloquio Internacional de Arqueología pZent, S. & E. L. Zent (2011) Ethnobiological Methods for Ethnomycological Research: Quantitative Approaches. En: A. Cunningham & X. Yang, (Eds). Mushrooms in Forests and Wildlands: Resource Management Values and Local Livelihoods. People and Plants International Conservation Serie.

Zent, S. (2009a). El Vicat: una medida cuantitativa de la transmisión del conocimiento ambiental tradicional. En: P. Bates, M. Chiba, S. Kube, & D. Nakashima, International symposium Sustaining Cultural and biological diversity in a rapidly changing world: lessons for global policy, pp.128- 132. Paris: UNESCO.

Zent, S., & Maffi, L. (2009b). Langscape. Unity in biocultural diversity. En: Langscape. Terralinguas.II (5), 5, 1-23.

Zent, S., & Zent-L, E. (2007). On Biocultural diversity from a Venezuelan perspective: Tracing the interrelationships among biodiversity culture change and legal reforms. En: Biodiversity and the Law, pp.91-109.

Zent-L, E. (1995). Percepciones locales del ecosistema páramo: un análisis de atributos criteriales y variación del informante. En: Scientia Guaiana (5), 238-268.

Zent-L, E. (2002) La cultura del frailejón y la papa: des-andando los páramos venezolanos. En: Antropológica 97, 98:3-27.

Zent-L, E. & S. Zent (1999) Is the Frailejon a Life Form or an Unaffiliated Generic? Examining the Rank of an Endemic Páramo Plant. In: Journal of Ethnobiology 19(1): 143-176.

OTRAS FUENTES REFERENCIALES CONSULTADAS

Declaración de la semilla campesina. A propósito del 29 Octubre S/a –Día de la semilla campesina. Monte Carmelo Lara.

Declaratoria de Bien de Interés Cultural de la República los Saberes y Tradiciones Relacionadas a las Semillas de Papas Nativas y su diversidad. Gaceta Oficial de la República Bolivariana de Venezuela. Número 40.810, Año CXLIII-Mes III. Caracas, martes 15 de diciembre de 2015

FAO. El Estado Mundial de la Agricultura y la Alimentación 2010-2011, Las mujeres en la agricultura, Cerrar la brecha de género en aras del desarrollo. pp.vi.

La transmisión de la tradición para la salvaguardia y conservación del Patrimonio Cultural. Coloquio Internacional. Septiembre 2012. Instituto Nacional de Antropología e Historia Campeche, México.

Ley Aprobatoria de la Convención para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial entre las República de Venezuela y la Organización de la Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (UNESCO). Gaceta Oficial. Nro.: 5822. Caracas 25-09-2006.

Maíz de Alimento Sagrado a Negocio del Hambre. (2004). Acción Ecológica. Red por una América latina libre de transgénicos Quito- Ecuador.

ONU. Resolución de la Asamblea General de Naciones Unidas. Del 18 de febrero de 2010. Asamblea General de Naciones Unidas resolución (A/RES/64/140) relativa al Mejoramiento de la situación de la mujer en las zonas rurales.

Providencia de Bien de Interés Cultural al Carácter de Práctica Cultural de Resistencia y Pervivencia en el tiempo de los Saberes Ancestrales del Conuco. Gaceta Oficial de la

República Bolivariana de Venezuela. Número 40.875, Año CXIII-Mes VI. Caracas, miércoles 30 de marzo de 2016

Proyecto de la Ley de Semillas. Asamblea Nacional. Caracas, 25 de Septiembre de 2013.

UNESCO. Convención para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial. París, 17 de octubre de 2003

FUENTES DIGITALES

Argumedo, A. (S/F). Territorios Bioculturales Indígenas. Una Propuesta para la Protección de Territorios Indígenas y el Buen Vivir.
Ver: http://www.internationalfunders.org/documents/TerritoriosBioculturalesIndigenas.pdf. (Consultado el 23 de marzo de 2014).

Bifani, P. (1997): Globalización, Economía y Democracia. En: http://e-spacio.uned.es:8080/fedora/get/bibliuned:filopoli-1998-12-60087D29-DB38-223F-F889-4BCD70E6EE3B/globalizacion_economia.pdf) (Consultado el 18/12/14)

Centro Internacional de la Papa. (2004). Exitosa Restauración de Papa Nativa. En: http://www.cipotato.org/news/pressreleases/espanol/papanatv.htm. (Consultado el 15 de diciembre de 2015)

FAO (2002). Sistemas Ingeniosos del Patrimonio Agrícola Mundial (SIPAM). En: http://www.fao.org/giahs/giahs-inforesources/publicaciones/es/ (Consultado el 22 de diciembre de 2016)

Leff, E. (2005). La Geopolítica de la Biodiversidad y el Desarrollo Sustentable: economización del mundo, racionalidad ambiental y reapropiación social de la naturaleza. En: Semináro Internacional REG GEN: Alternativas Globalização (8 al 13

de Octubre de 2005, Hotel Gloria, Rio de Janeiro, Brasil). Rio de Janeiro, Brasil UNESCO, Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura, 2005. Disponible en: http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/reggen/pp12.pdf (Consultado el 13 de junio 2015)

Luján Anzola, L. (2015). Geohistoria de la agricultura local como potencial para la actividad turística del Sector la Caña, cuenca del Río Mucujún. Estado Mérida. Ver en: http://revistacuhelav.org.ve/wp-content/uploads/2015/02/Geohistoria-de-la-agricultura-local.pdf (Consultado el 01 de marzo de 2015)

Luis Maríano y Rivera: Así es mi cantar. Ver en: http://colectivolacantera.blogspot.com/2011/09/luis-Maríano-rivera-asi- es-mi-cantar.html (Consultado el 23 de febrero de 2014)

Llambí, L. (2015). Las dinámicas relaciones sociedad-naturaleza: reflexiones desde el territorio de los páramos de Mérida. Revista de La Academia de Mérida. Ver en: http://www.researchgate.net/publication/272508151_Estructura_Diversidad_y_Dinmica_de_la_Vegetacin_del_Ecotono_Bosque-Pramo_revisin_de_la_evidencia_en_la_Cordillera_de_Mrida (Consultado el 11/02/17).

Noguera, A. P. de. Habitar – Hábitat: crisis ambiental, crisis del habitar, crisis civilizatoria. Grupo de Pensamiento Ambiental. Universidad Nacional Sede Manizales. Ver en: http://www.medellin.unal.edu.co/habitat/media/Doc_seminario:2012/Mesas_debate/mesa_3/Patricia%20Noguera%20-20Texto%20Ponencia.pdf (Consultado el 03 de febrero de 2014)

Plan de Manejo del Paisaje Cafetalero Colombiano. http://

paisajeculturalcafetero.org.co/contenido/Plan-de-Manejo-del-PCC (Consultado el 15 de junio de 2017)

Portillo, Z. (2004). Bancos comunales de papas preservan tesoros ancestrales Ver en: http://www.redepapa. org/ubb/Forum1/HTML/000087.html (Consultado el 07 de agosto de 2015).

Ponencias Seminario Medellín (2012). Ver en: http://www.medellin. unal.edu.co/habitat/media/Doc_seminario:2012/Mesas_debate/mesa_3/Patricia%20Noguera%20-%20Texto%20 Ponencia.pdf. (Consultado el 23 de agosto 2014).

Sistemas Ingeniosos del Patrimonio Agrícola Mundial (SIPAM). Ver en: www.fao.org/giahs/giahs-sites/central-and-south-america/andean-agriculture-peru (Consultado el 07 de agosto de 2016)

Rodríguez M. y Gilberto R. Defensa del Patrimonio Biocultural. Ver en: http://www.colsan.edu.mx/investigacion/historia/patrimonio/default.html (Consultado el 25 de marzo de 2014)

Tendencias Recientes en Epistemología. Ver en: http://padron.entretemas.com/Tendencias/TendenciasRecientesEpiste mologia_Padron.pdf (Consultado el 03 de julio de 2014)

Tarlombani da Silveira, Marcos A. (2005). Turismo y Sustentabilidad. Entre el discurso y la acción. En: Estudios y Perspectivas en Turismo. Volumen 14 (2005) pp. 222 – 242 (Consultado el 15 de diciembre 2014). Ver en: http://estudiosenturismo. com.ar/search/PDF/v14n3a2.pdf

UNESCO (2003). Documento sobre la Convención para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial. París.Ver: http://www.unesco.org/culture/ich/es/

convenci%C3%B3n (Consultado el 05 de febrero de 2014)

CUADRO Nº 1.

RELACIÓN DE LOS PRINCIPALES CULTIVOS ALIMENTICIOS ANDINOS (PERÚ)

FUENTE: (MARIO TAPIA ET AL: 2007)

NOMBRE COMÚN	NOMBRE CIENTÍFICO	FAMILIA BOTÁNICA	ALTURA DE CULTIVO M.S.N.M.
Tubérculos			
Papa	*Solanum tuberosum*	Solanácea	2.000-3.800
Papa amarilla	*S. goniocalix*	Solanácea	2.500-3.800
Papa	*S. phureja*	Solanácea	2.000-3.900
Papa	*S. stenotomum*	Solanácea	3.600-3.800
Papa	*S. ajanhuiri*	Solanácea	3.700-3.900
Papa precoz	*S. chaucha*	Solanácea	3.500-3.800
Papa amarga	*S. juzepczukii*	Solanácea	3.800-4.200
Papa amarga	*S. curtilobum*	Solanácea	3.800-4.000
Papa	*S. tuberosum sp. andigenum*	Solanácea	3.400-3.800
Oca	*Oxalis tuberosa*	Oxalidácea	2.000-4.000
Olluco/lizas	*Ullucus tuberosus*	Baselácea	2.000-4.000
Mashua/añu/isaño	*Tropaeolum tuberosum*	Tropaeolácea	2.000-4.000
Raíces			
Camote	*Ipomea batatas*	Convolvulácea	0-2.500
Arracacha	*Arracacia xanthorrhiza*	Apiácea	1.500-3.200
Llacón/yacón	*Smallanthus sonchifolius*	Asterácea	500-3.200
Achira	*Canna edulis*	Cannácea	500-3.000
Ajipa	*Pachyrrhizus ahipa*	Fabácea	500-2.500
Chagos	*Mirabilis expanda*	Nictaginácea	1 500-3.000
Maca	*Lepidium peruvianum*	Crucífera	3 900-4.200
Granos			
Maíz	*Zea mays*	Poacea	2.500-3.500
Quinuas de valle	*Chenopodium quinoa*	Quenopodiácea	2.000-3.400
Quinuas de altiplano	*Chenopodium quinoa*	Quenopodiácea	3.800-4.000
Qañiwa	*Chenopodium pallidicaule*	Quenopodiácea	3.800-4.200
Kiwicha/achita/achis	*Amaranthus caudatus*	Amarantácea	2.800-3.300

CUADRO 1

Relación de los Principales Cultivos Alimenticios Andinos (Perú)

Fuente: (Mario Tapia et al: 2007)

Nombre común	Nombre científico	Familia botánica	Altura de cultivo m.s.n.m.
Leguminosas de grano			
Tarwi/precoz	*Lupinus mutabilis*	Fabácea	3.800-3.850
Chocho	*Lupinus mutabilis*	Fabácea	2.700-3.700
Frijol	*Phaseolus vulgaris*	Fabácea	0-2.500
Ñuña	*Phaseolus sp.*	Fabácea	1.500-3.200
Pallar	*Phaseolus lunatus*	Fabácea	0-1 200
Pajuro	*Erythrina edulis*	Fabácea	1.500-2.700
Cucurbitáceas			
Zapallo	*Cucurbita maxima*	Cucurbitácea	500-2.800
Lacayote o loche	*Cucurbita moschata*	Cucurbitácea	500-2.500
Caigua	*Ciclanthera pedata*	Cucurbitácea	500-2.500
Chiclayo	*Cucurbita ficifolia*	Cucurbitácea	500-2.800
Frutales de valles interandinos			
Lúcuma	*Pouteria lucuma*	Sapotácea	500-3.000
Aguaymanto	*Physalis peruviana*	Solanácea	1.500-3.000
Tomate de árbol	*Cyphomandra betacea*	Solanácea	1.500-3.200
Chirimoya	*Annona cherimola*	Anonácea	1.500-2.700
Guanábana	*Annona muricata*	Anonácea	1.500-2.
Pacae	*Inga feuillei*	Mimosácea	1.500-2.700
Pepino	*Solanum muricatum*	Solanácea	1.500-3.000
Tuna	*Opuntia ficus indica*	Cactácea	1.000-3.300
Frutales de altura			
Tumbo	*Passiflora mollissima*	Pasiflorácea	2.000-3.000
Tin	*Passiflora pinnatistipula*	Pasiflorácea	2.000-3.000
Papayuela	*Carica pubescens*	Caricácea	1.500-3.000
Capuli	*Prunus serotina*	Rosácea	1.500-3.500
Mora	*Rubus glaucus*	Rosácea	1.500-3.300
Sauco	*Sambucus peruviana*	Caprifoliácea	2.000-3.500
Pushgay	*Vaccinium floribundum*	Ericácea	2.500-3.500

CUADRO 1

RELACIÓN DE LOS PRINCIPALES CULTIVOS ALIMENTICIOS ANDINOS (PERÚ)

FUENTE: (MARIO TAPIA ET AL: 2007)

NOMBRE COMÚN	NOMBRE CIENTÍFICO	FAMILIA BOTÁNICA	ALTURA DE CULTIVO M.S.N.M.
Cultivos andinizados			
Trigo	*Triticum sativum*	Gramínea	0-3.300
Cebada	*Hordeum vulgare*	Gramínea	0-3.900
Avena	*Avena sativa*	Gramínea	500-4.000
Arveja	*Pisum sativum*	Fabácea	1 000-3.200
Haba	*Vicia faba*	Fabácea	1 000-3.800
Lenteja	*Lens esculenta*	Fabácea	1 000-3.000

Cuadro Nº 7
Objetivos de la Agenda 2030 para el Desarrollo Sostenible que Impactan el Ámbito de los Biopatrimonios y las Artesanías

Fuente: Organización de las Naciones Unidas (2015). Agenda 2030 para el Desarrollo Sostenible. Cumbre para el Desarrollo Sostenible. Septiembre de 2015. Nueva York.

Objetivo 1. Poner fin a la pobreza en todas sus formas en todo el mundo
1.4 Para 2030, garantizar que todos los hombres y mujeres, en particular los pobres y los vulnerables, tengan los mismos derechos a los recursos económicos, así como acceso a los servicios básicos, la propiedad y el control de las tierras y otros bienes, la herencia, los recursos naturales, las nuevas tecnologías apropiadas y los servicios financieros, incluida la microfinanciación.
1.5 Para 2030, fomentar la resiliencia de los pobres y las personas que se encuentran en situaciones vulnerables y reducir su exposición y vulnerabilidad a los fenómenos extremos relacionados con el clima y otras crisis y desastres económicos, sociales y ambientales
Objetivo 2. Poner fin al hambre, lograr la seguridad alimentaria y la mejora de la nutrición y promover la agricultura sostenible
2.1 Para 2030, poner fin al hambre y asegurar el acceso de todas las personas, en particular los pobres y las personas en situaciones vulnerables, incluidas los lactantes, a una alimentación sana, nutritiva y suficiente durante todo el año.
2.2 Para 2030, poner fin a todas las formas de malnutrición, incluso logrando, a más tardar en 2025, las metas convenidas internacionalmente sobre el retraso del crecimiento y la emaciación de los niños menores de 5 años, y abordar las necesidades de nutrición de las adolescentes, las mujeres embarazadas y lactantes y las personas de edad.
2.3 Para 2030, duplicar la productividad agrícola y los ingresos de los productores de alimentos en pequeña escala, en particular las mujeres, los pueblos indígenas, los agricultores familiares, los pastores y los pescadores, entre otras cosas mediante un acceso seguro y equitativo a las tierras, a otros recursos de producción e insumos, conocimientos, servicios financieros, mercados y oportunidades para la generación de valor añadido y empleos no agrícolas.
2.4 Para 2030, asegurar la sostenibilidad de los sistemas de producción de alimentos y aplicar prácticas agrícolas resilientes que aumenten la productividad y la producción, contribuyan al mantenimiento de los ecosistemas, fortalezcan la capacidad de adaptación al cambio climático, los fenómenos meteorológicos extremos, las sequías, las inundaciones y otros desastres, y mejoren progresivamente la calidad del suelo y la tierra
2.5 Para 2020, mantenerla diversidad genética de las semillas, las plantas cultivadas y los animales de granja y domesticados y sus especies silvestres conexas, entre otras cosas mediante una buena gestión y diversificación de los bancos de semillas y plantas a nivel nacional, regional e internacional, y promover el acceso a los beneficios que se deriven de la utilización de los recursos genéticos y los conocimientos tradicionales y su distribución justa y equitativa, como se ha convenido internacionalmente

Cuadro Nº 7
Objetivos de la Agenda 2030 para el Desarrollo Sostenible que Impactan el Ámbito de los Biopatrimonios y las Artesanías

Fuente: Organización de las Naciones Unidas (2015). Agenda 2030 para el Desarrollo Sostenible. Cumbre para el Desarrollo Sostenible. Septiembre de 2015. Nueva York.

2.a Aumentar las inversiones, incluso mediante una mayor cooperación internacional, en la infraestructura rural, la investigación agrícola y los servicios de extensión, el desarrollo tecnológico y los bancos de genes de plantas y ganado a fin de mejorar la capacidad de producción agrícola en los países en desarrollo, en particular en los países menos adelantados.
Objetivo 6. Garantizar la disponibilidad de agua y su gestión sostenible y el saneamiento para todos.
6.6 Para 2020, proteger y restablecer los ecosistemas relacionados con el agua, incluidos los bosques, las montañas, los humedales, los ríos, los acuíferos y los lagos.
6. b Apoyar y fortalecer la participación de las comunidades locales en la mejora de la gestión del agua y el saneamiento
Objetivo 8. Promover el crecimiento económico sostenido, inclusivo y sostenible, el empleo pleno y productivo y el trabajo decente para todos
8.3 Promover políticas orientadas al desarrollo que apoyen las actividades productivas, la creación de empleo decente, el emprendimiento, la creatividad y la innovación, y alentar la oficialización y el crecimiento de las microempresas y las pequeñas y medianas empresas, entre otras cosas mediante el acceso a servicios financieros.
8.9 Para 2030, elaborar y poner en práctica políticas encaminadas a promover un turismo sostenible que cree puestos de trabajo y promueva la cultura y los productos locales
Objetivo 9. Construir infraestructuras resilientes, promover la industrialización inclusiva y sostenible y fomentar la innovación
9.3 Aumentar el acceso de las pequeñas empresas industriales y otras empresas, en particular en los países en desarrollo, a los servicios financieros, incluido el acceso a créditos asequibles, y su integración en las cadenas de valor y los mercados.
Objetivo 10. Reducir la desigualdad en y entre los países
10.a Aplicar el principio del trato especial y diferenciado para los países en desarrollo, en particular los países menos adelantados, de conformidad con los acuerdos de la Organización Mundial del Comercio
Objetivo 11. Lograr que las ciudades y los asentamientos humanos sean inclusivos, seguros, resilientes y sostenibles
11.3 Para 2030, aumentar la urbanización inclusiva y sostenible y la capacidad para una planificación y gestión participativas, integradas y sostenibles de los asentamientos humanos en todos los países
11.4 Redoblar los esfuerzos para proteger y salvaguardar el patrimonio cultural y natural del mundo.

Cuadro Nº 7

Objetivos de la Agenda 2030 para el Desarrollo Sostenible que Impactan el Ámbito de los Biopatrimonios y las Artesanías

Fuente: Organización de las Naciones Unidas (2015). Agenda 2030 para el Desarrollo Sostenible. Cumbre para el Desarrollo Sostenible. Septiembre de 2015. Nueva York.

11. A.-Apoyar los vínculos económicos, sociales y ambientales positivos entre las zonas urbanas, periurbanas y rurales mediante el fortalecimiento de la planificación del desarrollo nacional y regional.
Objetivo 12. Garantizar modalidades de consumo y producción sostenibles.
12.8 Para 2030, velar por que las personas de todo el mundo tengan información y conocimientos pertinentes para el desarrollo sostenible y los estilos de vida en armonía con la naturaleza.
12. b Elaborar y aplicar instrumentos que permitan seguir de cerca los efectos en el desarrollo sostenible con miras a lograr un turismo sostenible que cree puestos de trabajo y promueva la cultura y los productos locales.
Objetivo 13. Adoptar medidas urgentes para combatir el cambio climático y sus efectos
13.3 Mejorar la educación, la sensibilización y la capacidad humana e institucional en relación con la mitigación del cambio climático, la adaptación a él, la reducción de sus efectos y la alerta temprana
Objetivo 15. Proteger, restablecer y promover el uso sostenible de los ecosistemas terrestres, gestionar los bosques de forma sostenible de los bosques, luchar contra la desertificación, detener e invertir la degradación de las tierras y poner freno a la pérdida de la diversidad biológica
15.4 Para 2030, velar por la conservación de los ecosistemas montañosos, incluida su diversidad biológica, a fin de mejorar su capacidad de proporcionar beneficios esenciales para el desarrollo sostenible
15.5 Adoptar medidas urgentes y significativas para reducir la degradación de los hábitats naturales, detener la pérdida de la diversidad biológica y, para 2020, proteger las especies amenazadas y evitar su extinción
15.9 Para 2020, integrar los valores de los ecosistemas y la diversidad biológica en la planificación nacional y local, los procesos de desarrollo, las estrategias de reducción de la pobreza y la contabilidad

Cuadro Nº 8

Sistemas Agroculturales y Relaciones Sociales

Fuente: Elaboración Propia en base al Documento FAO (2002). Sistemas Ingeniosos del Patrimonio Agrícola Mundial (SIPAM)

1. Creencias y prácticas ceremoniales y religiosas, incluidos los tabúes, ceremonias y festividades
2. Derecho consuetudinario y resolución de conflictos, en particular sobre la tenencia de los recursos
3. Parentesco, sistemas matrimoniales y de herencia
4. Formas de liderazgo, toma de decisiones y cooperación
5. Tradiciones orales y escritas
6. Juegos y otras formas de educación e instrucción
7. División de roles y distribución del trabajo, incluidos los roles de género y las funciones especializadas (intangibles)

Cuadro Nº 9

SIPAM Reconocidos a nivel global

Fuente: Elaboración Propia en base a: http://www.fao.org/giahs/es

Reconocidos en África:
Patrimonio pastoral Masai de Oldonyonokie/Olkeri, Kenya, 2011
Área de patrimonio pastoral Masai de Engaresero, Tanzania, 2011
Patrimonio agro-forestal de Shimbwe Juu Kihamba, Tanzania, 2011
Reconocidos en Europa y Asia Central:
El Sistema Agrícola de Valle Salado de Añana, España, 2017
Sistema de producción de pasas de Málaga en La Axarquía, España, 2017
Barroso Agro-sylvo-pastoral System, Portugal, 2018
Reconocidos en América Latina y el Caribe:
Agricultura de Chiloé, Chile, 2011
Agricultura andina, Perú, 2011
Reconocidos en el Cercano Oriente y África del Norte:
Sistema de oasis "Ghout", Argelia, 2011
Canales de irrigación "qanat" en Kashan, República Islámica de Irán, 2014
Sistema de Oasis de las montañas del Atlas, Marruecos, 2011
Oasis Histórica de Gafsa , Túnez, 2011
Oasis históricas de cultivo de dátiles de Al Ain y Liwa, Emiratos Ára

Cuadro Nº 10

SIPAM en proceso de evaluación para reconocimiento a nivel global

Fuente: Elaboración Propia en base a: http://www.fao.org/giahs/es

Examinados por el Secretariado SIPAM
Valle Salado de Añana, País Vasco, España
Evaluados por el Grupo de asesoramiento científico (GAC)
Sistema tradicional de cultivo en el Geo-parque de Dong Van Karst, Vietnam
Agricultura chinampera en la zona patrimonial de Xochimilco, Tláhuac y Milpa Alta, Ciudad de México
Sistema de irrigación de tanques comunitarios en cascadas en zonas áridas, Sri Lanka
Sistema integrado de cultivo de moras y peces en Huzhou, China
Sistemas de terrazas de arroz en la China Subtropical, China
Sistema de cultivo de moras en el antiguo curso del Río Amarillo, Xiajin, China
Sistema integrado de agricultura, bosques y ganadería en Zhagana, China
Agro-sistema de cultivo tradicional de té en Hadong, República de Corea
Reconocidos por parte del Grupo de asesoramiento científico
Oasis de Siwa, Egipto (octubre de 2016)

Contenido

Del Autor



Maury Abraham Márquez G. 

Antropólogo, Doctor en Patrimonio Cultural, Doctorando en Antropología, Maestría en Gestión y Políticas Culturales, especialista en Gerencia Cultural y Estudios del Caribe Insular. Es Investigador y Profesor Universitario en Antropología, Patrimonio Cultural, Etnoecología, Biopatrimonios de los pueblos indígenas y campesinos de Venezuela. Coordina el Doctorado en Patrimonio Cultural, ULAC y es docente-investigador invitado en los programas de Postgrado en la UNEARTE, UBV, IUPC y el CNH. Ha realizado investigaciones etnográficas y antropológicas entre los pueblos indígenas de Anzoátegui, Amazonas, Apure, Delta Amacuro, Bolívar y el Territorio Esequibo.

En su experiencia profesional se cuenta el haber sido Director de Promoción para la Participación de los Pueblos Indígenas en el Parlamento Indígena de América GPV; Asistente al Grupo Parlamentario del Parlamento Amazónico de Venezuela; Jefe de la División de Antropología de la Fundación Museo de Ciencias; Investigador de Proyectos Socioculturales de la Fundación de Etnomusicología y Folklore de CONAC-OEA; Jefe de Departamento de Investigaciones y Coordinador de Colecciones Etnográficas del Centro para Las Culturas Populares y Tradicionales. CONAC-OEA y Jefe de la División de Antropología Física del Museo Antropológico del Estado Aragua.

Es colaborador en revistas científicas nacionales e internacionales.



Dabánatà es una palabra del idioma Baniva, lengua perteneciente a la familia lingüística Maipure-Arawaka (o Arahuaca) hablada aún hoy en las riberas del río Guainía-Río Negro, especialmente en la población de Maroa, capital del municipio del mismo nombre en el estado Amazonas, Venezuela.

Dabánatà, voz derivada del verbo dabanâtasri significa comenzar, iniciar; pero es una palabra fundamentalmente utilizada en los textos míticos que al inicio de las narrativas sagradas del origen de éste y otros pueblos arawako siempre comienzan con la expresión *Dabánatà Pêepusri* "Cuando comenzó el Mundo"; es pues el comienzo, el inicio de los hechos trascendentales del mundo de vida de los pueblos arawako.

Ediciones Dabánatà es una iniciativa editorial del Museo Arqueológico Gonzalo Rincón Gutiérrez de la Universidad de Los Andes, Mérida, Venezuela, que junto al Boletín Antropológico, se proponen poner en circulación los resultados de las investigaciones antropológicas y de todas aquellas ciencias afines que contribuyan al conocimiento de los procesos culturales y socio-históricos que impulsaron e impulsan nuestros pueblos en la gran región geohistórica de América Latina y del Caribe.

MUSEO ARQUEOLÓGICO

GONZALO RINCÓN GUTIÉRREZ

Dr. Lino Meneses Pacheco
Director
Lic. Lissette Sarmiento
Administradora
Dra. Gladys Gordones Rojas
Coordinadora del Laboratorio de Arqueología y Arqueobotánica
Lic. Lenín Contreras
Coordinador de Registro e Inventario
Lic. Mayelis I. Moreno Castillo
Laboratorio de Arqueología y Arqueobotánica
Br. Ana Rondón
Asistente de Biblioteca
Lic. María Eugenia Rondón
Analista de Control estudiantil
Doctorado en Antropología / Maestría en Etnología
Br. Yuleidi Chacón Vergara
Mantenimiento

Este libro propone brindar aportes teóricos al campo patrimonial en Venezuela a partir de un estudio etnográfico-interpretativo de las prácticas agro-culturales relacionadas con el uso de las semillas autóctonas en las localidades de Gavidia, La Mixteque y Piñango ubicadas en Los Páramos del Estado Mérida, espacio marcado por una profunda huella indígena desde tiempos inmemoriales, con la finalidad de caracterizar el Patrimonio Biocultural de los ecosistemas altoandinos, en base a observaciones etnográficas realizadas in situ y a testimonios de los pobladores recabados en estas localidades por el autor. El investigador muestra desde la etnoecología, la etnografía y la etnohistoria, un corpus emergente del constructo teórico de la Bio-culturalidad como componente procedente de la Etno-ciencia. Igualmente se presentan las orientaciones emergentes cuyo resultado deviene de la experiencia del trabajo etnográfico, proponiendo una reconfiguración holística del concepto de Agrocultura y del uso tradicional de las semillas, apostando el énfasis en una re-lectura patrimonial de la agricultura como práctica humana, en la perspectiva del Patrimonio Biocultural (PBC o BPC), sus alcances sociales y sus implicaciones socioeconómicas propias del Mundo de Vida de los portadores del conocimiento y de la sabiduría aplicada al manejo de la tierra, saberes ancestrales relatados por los sujetos y actores de la tradición agrocultural desde una Mirada puesta en el Paisaje Agrocultural de los Sistemas Productivos en los Páramos de Mérida (PASPPM).





